Die kirchliche Aufklärung in Graz und an der Grazer Hochschule

von

DR. ANDREAS POSCH
o. ö. Professor an der Universität Graz

Festschrift der Universität Graz 1937

Verlag der Universitätsbuchhandlung Leuschner & Lubensky
GRAZ

Die kirchliche Aufklärung in Graz und an der Grazer Hochschule

von

DR. ANDREAS POSCH
o. ö. Professor an der Universität Graz

Festschrift der Universität Graz 1937

Verlag der Universitätsbuchhandlung Leuschner & Lubensky
GRAZ

Meinem hochverehrten Freunde
Geheimrat Dr. Sebastian Merkle in Ergeben=
heit gewidmet.

Druck: Heinrich Stiasnys Söhne, Graz, Volksgartenstraße 12.

Vorwort.

Vorliegende Abhandlung ist eine Frucht meiner Beschäftigung mit der Zeit Josefs II. und der kirchlichen Aufklärung in Österreich. 1927 hatte ich in einem Aufsatz in den „Mitteilungen des historischen Vereins für Steiermark" „Beiträge zur Geschichte des Bischofs Josef Adam Graf Arco von Seckau" veröffentlicht. An dieser Persönlichkeit wurde mir klar, daß auch für Österreich zutreffe, was Seb. Merkle in zwei vielbeachteten Aufsätzen im allgemeinen vertreten hatte, daß nämlich das landläufige Urteil über das Aufklärungszeitalter einer Revision bedürfe. In Österreich hat diese Periode durch das Staatskirchentum josefinischer Prägung allerdings eine besondere Note erhalten, allein einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen zwischen partikularkirchlichen Bestrebungen und staatskirchlicher Gesinnung einerseits und theologischem Rationalismus oder Indifferentismus anderseits scheint für Österreich noch unerläßlicher als anderswo. So wird nun hier der Versuch gemacht, die Signatur der kirchlichen Aufklärung in unserer engeren Heimat und speziell in Graz, wo ja der Sitz der Hochschule und damit das Zentrum geistigen Lebens war, aufzuzeigen und die Bestrebungen der damals führenden kirchlichen Persönlichkeiten in erzieherischer, seelsorglicher und wissenschaftlicher Hinsicht zu würdigen. Der Rahmen, der dem Werk gesteckt war, nötigte den Verfasser, andere an sich sehr bedeutende Männer der Steiermark, wie etwa den Geschichtschreiber Aqulin Jul. Caesar u. a. außer Acht zu lassen.

Meinem lieben, väterlichen Freund, Herrn Geheimrat Dr. Sebastian Merkle, em. Universitätsprofessor in Würzburg und Mitglied der Bair. Akademie der Wissenschaften, der für eine neue Beurteilung der Aufklärungszeit im katholischen Lager bahnbrechend war, danke ich, daß er die Güte hatte, die Widmung meiner Schrift entgegenzunehmen. Desgleichen statte ich meinen Dank ab der Direktion des Landesregierungsarchivs in Graz sowie Herrn Dr. Walter Müller, der mir bei der Beschaffung des einschlägigen Materials aus dem hiesigen Diözesanarchiv an die Hand ging.

Graz, am 20. November 1937.

Dr. Andreas Posch.

Literaturverzeichnis.

Album facultatis theologicae in alma et celeberrima universitate Graecensi, ungedruckt im Fakultätsarchiv.

Arbesser, Al., Gedanken über die geoffenbarte und natürliche Sittenlehre, Graz, 1785.

Biwald, Leop., De studii physici natura et nexu cum aliis scientiis, Graz, 1765.

Bruck, H., Rationalistische Bestrebungen im kathol. Deutschland, Mainz, 1865.

— Geschichte der kathol. Kirche im 19. Jahrhundert, Mainz, 1887 ff.

Brunner, Seb., Theologische Dienerschaft am Hof Josef II., Wien, 1868.

— Mysterien der Aufklärung in Österreich, Mainz, 1869.

Caesar, Aqu. Jul., Ein paar Worte über das Werk des Herrn F. X. Neupauer: „Die Clerisey hat kein Recht, Gesetze zu geben", Wien, 1787.

Cassierer, E., Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen, 1932.

Chronik der theolog. Fakultät Graz, ungedruckt im Fakultätsarchiv.

Dannenmayr, Matth., Institutiones historiae ecclesiasticae novi Testamenti, Wien, 1788.

Dorfmann, Fr., Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin, Wien, 1910.

Ebner, Rup., Beleuchtung der Schrift des Dr. Kelle: Die Jesuitengymnasien in Österreich, Linz, 1874.

Ehrhart, Alb., Katholizismus und 20. Jahrhundert, Stuttgart, 1902.

Eybel, Jos. Val., Einleitung in das kath. Kirchenrecht, Wien, 1782.

— Was ist der Papst? Wien, 1782.

— Was ist ein Bischof? Wien, 1782.

— Was ist ein Pfarrer? Wien 1782.

— Was enthalten die echten Urkunden des Altertums über die Ohrenbeichte? Wien, 1784.

Franck, G., Das Toleranzpatent Josef II., Wien, 1882.

Giftschütz, Fr., Leitfaden der in den k. k. Erbländern vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über Pastoraltheologie, Graz, [4]1801.

Gfrörer, Fr. Aug., Geschichte des 18. Jahrhunderts, Schaffhausen, 1862.

Gmeiner, Fr. X., Eingangsrede über die Lehre der Literaturgeschichte, Graz, 1775.

— Das öffentliche allgemeine Kirchenrecht nach den Grundsätzen des Naturrechts, der Vernunft und des Staatsrechts, Frankfurt a. M., 1779.

— Das besondere Kirchenrecht nach den Grundsätzen des Naturrechts, der Vernunft und des Staatsrechts, Frankfurt a. M., 1781.

— Institutiones iuris ecclesiastici, Graz, 1792, 1808.

— Epitome theologiae dogmaticae, Graz, 1783, [3]1807.

— Epitome historiae ecclesiasticae, Graz, 1787.

Gmeiner, Fr. X., Schema encyclopadiae theologiae, Graz, 1786.
— Literaturgeschichte des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie, Graz, 1788.
— Das allgemeine deutsche Lehensrecht, Graz, 1795.
— Meine Gedanken über die bischöflichen Konsistorien überhaupt und insbesonders über die Ehestreitigkeiten, die dortselbst entschieden werden, Graz, 1782.
— Beweis, daß die Ordensgelübde aufgehobener Orden ohne Dispens ihre Verbindlichkeit verlieren, Graz, 1782.
— Beantwortung der Bemerkungen, welche Herr von Modesti über den „Beweis" herausgegeben hat, Graz, 1782.
— Über die Geringschätzung und den kümmerlichen Unterhalt der Seelsorger, Graz, 1782.
— Widerlegung der Meinung, daß die Gelübde als ein Versprechen de bono meliore aus dem Grund unmöglich seien, weil wir ohnehin schon ad bonum melius verpflichtet seien, samt einem Anhang, in welchem die Meinung des Herrn Frommberger widerlegt wird, daß alle Kirchengesetze nur unter einer läßlichen Sünde verpflichten, Graz, 1796.
— Gelegenheitsreden, Graz, 1804.
Gnau, H., Die Zensur unter Josef II., Straßburg, 1911.
Gottsberger, P. Basilion, Werden wir bald alle lutherisch werden? Graz, 1784.
„Grazer Märchen", Graz, 1786.
Grießl, A., Geschichte des Seckauer Diözesan. Priesterhauses, Graz, 1906.
Günther, F., Die Wissenschaft vom Menschen (Gesch. Untersuchungen, herausgegeben von K. Lamprecht, V, 1), Gotha, 1906.
Haring, Joh., Das Lehramt der kathol. Theologie, Graz, 1926.
Kawerau, W., Kulturbilder aus dem Zeitalter der Aufklärung, Halle, 1888.
Kelle, J., Die Jesuitengymnasien in Österreich, Prag, 1873.
Krones, F. v., Geschichte der Karl-Franzens-Universität in Graz, Graz, 1886.
— Beiträge zur Geschichte des Grazer Jesuitenkollegs und seiner Hochschule (Beiträge zur Kunde steierm. Geschichtsquellen, Bd. XXII.).
Lang, Fr., Zur Aufhebung des Jesuitenordens in Steiermark. (Mitteil. des histor. Verreines für Steiermark, 46. Jahrgang).
Lenaz, Jos. Gr., Dissertatio de potestate ecclesiastica et civili, Laibach, 1778.
Lorenz, Ottok., Drei Bücher Geschichte und Politik, Berlin, [2]1876.
Luby, Ant., Theologia moralis, Graz, [4]1799.
Makarius, a S. Elia, Institutiones Patrologiae, Graz, [3]1785.
Merkle, Seb., Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin, 1909.
— Die kirchliche Aufklärung im kathol. Deutschland, Berlin, 1910.
Michelitsch, Ant., Geschichte der Philosophie, Graz, 1932.
Miotti, P. (Frommberger), Über die Zulässigkeit der bürgerlichen Ehe, über die Aufhebung des Notzölibates der Geistlichen und ein paar Worte über die Verbindlichkeit von Kirchengesetzen, Wien, 1786.

Muchar, A. v., Geschichte und innere Einrichtungen der alten Universität und des Lyzeums zu Grätz (Steiermärk. Zeitschrift, N. F., II, 2).

Neupauer, F. X., Ob der Kaiser das Recht hat, eine neue Diözesaneinteilung vorzunehmen? Graz, 1784.

— Versuch über die Frage, ob der Landesfürst gültig geschlossene Ehen seiner Untertanen in gewissen Fällen auch dem Bande nach trennen kann, Graz, 1785.

— Über die Nichtigkeit der sogenannten Ordensgelübde, Graz, 1786.

— Vom Mißbrauch der geistlichen Gewalt oder vom Recht des Landesfürsten, den durch die Gewalt der Geistlichkeit Gedrückten das Rekursrecht zu erlauben, Graz, 1784.

— Die Clerisey hat vermöge ihrer Einsetzung kein Recht, Gesetze zu geben, Graz, 1787.

— Über die Vorzüge der monarchischen Regierungsform, Wien, 1792.

Österreichische Biedermannschronik, Druckort pseudonym (Freiheitsburg), 1784.

Pastor, L. v., Geschichte der Päpste, XVI. B., Freiburg i. Br., 1931/3.

Paulsen, F., Geschichte des gelehrten Unterrichts auf deutschen Schulen und Universitäten, [3]Leipzig, 1919.

Phantasten- und Prediger-Almanach, Nürnberg, 1783—86.

Peinlich, Rich., Geschichte des akad. Gymnasiums in Graz (sieben Programme), Graz, 1864—1874.

Perthes, Clem. Theod., Politische Zustände und Personen in den deutschen Ländern des Hauses Österreich, Gotha, 1869.

Popelka, Fritz, Geschichte der Stadt Graz, Graz, 1928, 1935.

Posch, A., Beiträge zur Geschichte des Bischofs Josef Adam Graf Arco (Mitteil. des histor. Vereines für Steiermark, 1927).

— Die Bedeutung der Grazer theolog. Fakultät für den Südosten der ehemaligen Monarchie (in der Festschrift zur Feier des dreihundertfünfzigjährigen Bestandes der Karl-Franzens-Universität zu Graz), Graz, 1936.

Riegger, Jos. P., Institutiones iurisprudentiae ecclesiasticae, Wien, 1780.

Ritter, K., Kaiser Josef II. und seine kirchlichen Reformen, 2. Bände, Regensburg, 1867.

Royko, Casp., Oratio inauguralis de studio historiae eccl., Graz, 1774.

— Geschichte der großen allgemeinen Kirchenversammlung zu Kostnitz, Bd. 1 und 2, Graz, 1780/2, Bd. 3 und 4, Prag, 1783/4.

— Einleitung zur christl. Religions- und Kirchengeschichte, Prag, 1788.

— Christliche Religions- und Kirchengeschichte, Prag, 1789—95.

Scherer, Em. Clem., Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten, Freiburg i. Br., 1927.

Schlossar, Ant., Die „Grazer Zeitung", Graz, 1885.

— Vier Jahrhunderte deutschen Kulturlebens in Steiermark, Graz, 1908.

— Innerösterreichisches Stadtleben vor 100 Jahren, Wien, 1877.

Selig, Claud. (Makarius a. S. Elia), Anmerkungen zu Caspar Roykos Geschichte der Kostnitzer Kirchenversammlung, Graz, 1782 f.

„Skizze von Grätz", neu herausgegeben von A. Schlossar, Graz, 1922.

Stiefvater, Leop., Beiträge zur Geschichte des Buchdruckes und Buchhandels in Steiermark, Wien, 1887.

Theiner, Aug., Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, Mainz, 1835.

Tomicich, Fr. d. P., Dissertatio critica de cathedra Romana beati Petri, Graz, 1762.

— Breves notitiae ad rectam animarum directionem, Graz, 1768.

— De fontibus theologiae moralis, Graz, 1768.

— Synopsis doctrinae ex iure publico ecclesiastico Germaniae, Graz, 1774.

Tröltsch, E., Aufklärung (in der Real-Encyklopädie für prot. Theologie, II. Bd., S. 225 ff.), Leipzig, 1897.

Waldau, E., Geschichte der Protestanten in Österreich, Steiermark, Kärnten und Krain, Anspach, 1784.

Wappler, Leop., Geschichte der Wiener theol. Fakultät, Wien, 1884.

Wernekingh, J. W., Arco, der Druidenfürst an der Mure, Graz, 1786.

Witola, M. A., Briefwechsel mit Dupac (Revue internationale de théologie, 1898).

Wolf, Joh. N., Kurzer Begriff der philosophischen Vorlesungen, Graz, 1785.

Wolf, P. Phil., Geschichte der kath. Kirche unter Pius VI., 7 Bde., Zürich, 1793 ff.

Wurzbach, C. v., Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich, Wien, 1856 ff.

Zapletal, Jos., Geschichte des Grazer Domkapitels, Graz, 1887.

Zeller, Ed., Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München, 1873.

Zschokke, H., Die theologischen Studien und Anstalten der kath. Kirche in Österreich, Wien, 1894.

Zwiedeneck-Südenhorst, H. v., Geschichte der religiösen Bewegung in Inner-Österreich im 18. Jahrhundert (im Archiv für österr. Geschichte, 1876).

Inhaltsangabe

I.

Grundzüge der Aufklärung in Österreich.

Wenn Tröltsch in der Aufklärung „den Beginn und die Grundlage der eigentlichen modernen Periode der europäischen Kultur und Geschichte im Gegensatz zu der bis dorthin herrschenden kirchlich und theologisch bestimmten Kultur" erblickt[1], so ist dies kein Widerspruch mit der allgemeinen Ansicht, die in der Renaissance den Anbruch der neuen Zeit sehen will. Denn die Renaissance wurde in ihren Auswirkungen gehemmt, unterbrochen durch die Reformation und Gegenreformation, Bewegungen und Kämpfe, welche die religiöse Frage wieder für Jahrhunderte gewaltsam und nachdrücklich in den Vordergrund stellten und die in der Renaissance angebahnte Laisierung des kulturellen und wissenschaftlichen Lebens aufhielten, welcher Prozeß erst im 18. Jahrhundert, eben in der Aufklärung, seine Fortsetzung fand. Aber ebenso wenig wie die Renaissance ist die Aufklärung etwa ein jäher Bruch mit dem Denken der vorhergehenden Zeit. Ihre Voraussetzungen haben sich vielmehr langsam im 17. Jahrhundert gebildet, soweit sie nicht aus dem 15. Jahrhundert her fortwirkten. Zu nennen ist hier die empirische Philosophie und die großen Fortschritte in der Naturwissenschaft als die zwei wichtigsten Komponenten des neuen Denkens[2]. Erstere legt nahe, sich im Erkenntnisstreben auf das Einzelne einzuschränken, vom Transzendentalen abzusehen, das Hauptgewicht auf die Phänomene zu legen und so die Natur ihrer Geheimnisse zu entkleiden. Letztere luden ein, oder, wie wir heute mit Fug und Recht sagen können, verleiteten zu einem frisch-fröhlichen Optimismus betreffs der Grenzen des menschlichen Erkennens und zur Auffassung der Natur als einer kausalen Geschlossenheit, eine Auffassung, die in der Naturerklärung andere Einflüsse bewußt ausschaltet[3].

---

[1] Real-Enzyklopädie, II, 225 ff.

[2] Ehrhard, A., Katholizismus und 20. Jahrhundert, Stuttgart, 1902, S. 157 ff.

[3] Cassierer E., Philosophie der Aufklärung, S. 28, 62 f, 86.

Durch die erwähnten Fortschritte der Naturwissenschaft und das dadurch heraufgeführte Zutrauen zur menschlichen Forschung und Denkarbeit kam es zu solcher Hochschätzung der menschlichen Vernunft und der von ihr aufgefundenen Wahrheiten und Maximen, daß man hierin beinahe den Charakter des 18. Jahrhunderts erblicken darf, ja, daß sich dieser Vernunftkultus in seiner Art zu einem förmlichen Dogmatismus auswuchs. Die Freude am Suchen und Forschen um seiner selbst willen, von der Lessing so treffend bekennt, daß sie ihn mehr freue als der Besitz der Erkenntnis, ist ein weiterer Ausdruck dieser geistigen Haltung[4]. Man erfreute sich daran, verschiedene Fragen und Probleme nach Ausschaltung des früher mit Vorliebe herangezogenen primären, methaphysischen Faktors erneut zu untersuchen und zur Debatte zu stellen.

Die Schätzung der Vernunft und der von ihr selbst gefundenen Prinzipien für das religiöse, geistige und sittliche Leben, der rege Forschungstrieb und die empirische Betrachtungsweise sind freilich allen geistig bedeutenden Köpfen der Aufklärung eigen, Katholiken sowie Protestanten, Gläubigen sowie Rationalisten. Auch die gläubigen Katholiken und Protestanten jener Zeit legten selbst auf dem Gebiet der Religion das höchste Gewicht auf die Tatsachen der Empirie und auf die Ergebnisse der Vernunfttätigkeit und verweilen dabei viel lieber als bei Lehrsätzen, die von Erfahrung und Vernunft her nicht können begründet werden. Aber falsch wäre es, daraus auf eine p r i n z i p i e l l e und t h e o r e t i s c h e Grundhaltung auch dieser Kreise zu schließen, wie es Tröltsch tut, wenn er sagt, der Versuch einer immanenten Welterklärung und die Ablehnung des Supranaturalismus sei das gemeinsame Charakteristikum der Aufklärung[5]. Weil man dieses Kollektivurteil nachgesprochen und auf alle Kreise ausgedehnt hat, die im 18. Jahrhundert irgendwie neue Wege gingen, so kam ein in seiner Verallgemeinerung schiefes Urteil über die Aufklärung zustande. Der Menschen- oder Gelehrtentyp der Aufklärung zeigt ebenso wenig Einheitlichkeit wie jener der Renaissance. Vom gläubigen Christen über den Deisten zum Materialisten sind alle Formen vertreten und die Begriffe Rationalismus und Aufklärung, so oft synonym für eine

[4] Cassierer, a. O., S. 4.
[5] Tröltsch, a. O., S. 225.

Weltanschauung gebraucht, müssen streng geschieden werden. Letzterer Begriff ist um vieles weiter als ersterer. Darauf weist schon der geistige Ursprung der Aufklärungphilosophie hin, die sich zunächst im großen Ganzen doch an Leibniz anlehnt[6], dessen Welt- und Geschichtsauffassung sich mit den Dogmen der christlichen Kirche ja immerhin verträgt[7].

Das große Ansehen des Leibniz und seines Schülers Wolff bewirkte, daß des Letzteren philosophisches System an den protestantischen Hochschulen alleinherrschend wurde und den scholastischen Aristotelismus verdrängte. Von den Hochschulen des katholischen Deutschland läßt sich dasselbe nicht ohne weiteres behaupten. Aber der Glanz dieser Namen strahlte immerhin auch hier aus und trug neben der allgemein empfundenen Unzulänglichkeit der bisherigen philosophischen Methode, die eben in der Repristinierung der Scholastik bestand, mächtig dazu bei, daß auch hier die Unzufriedenheit mit der alten Methode und ihrer unzweifelhaften Unzulänglichkeit sich bis zur Abneigung und einseitig ungerechten Ablehnung des ganzen Systems steigerte[8]. Man war auch im katholischen Lager in einem Suchen und Tasten begriffen nach einer neuen Philosophie, die man dem theologischen Unterricht zugrunde legen könnte.

Die Philosophie des Leibniz war noch ausgesprochen theistisch unterbaut, wie dies seine starke Betonung der Teleologie in Geschichte und Weltbetrachtung zeigt. Sein Schüler Wolff macht einen bedeutenden Schritt zum Rationalismus oder besser gesagt, zur deistischen Naturreligion, wenn er das religiöse Leben empirisch betrachtet und die wesentlichen Lehren der religiösen Dogmatik als vernunftgegeben hinstellt, gleichwie die Vernunft auch die sittlichen Wahrheiten nach ihm aus eigenen Kräften findet. Deshalb wird er, der zudem die Unabhängigkeit der Moral von der Religion lehrt wie später Kant[9], „der Vater des deutschen Rationalismus genannt". Sein Einfluß war

[6] Günther F., Die Wissenschaft vom Menschen (Geschichtliche Untersuchungen, herausgeg. von K. Lamprecht, Bd. V, 1), S. 151.

[7] Ebendort, S. 156; Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, I, 540 ff.

[8] Siehe unten die ungerechten und scharfen Urteile Gmeiners über die Scholastik, S. 161.

[9] Kawerau W., Kulturbilder aus dem Zeitalter der Aufklärung, Halle, 1888, II., S. 149, 154.

auf katholischer Seite groß[10], jedoch kam es hier keineswegs zur Gründung eines neuen philosophischen Systems, das die Scholastik hätte ablösen können. Man sah sich einer Leere gegenüber, ein Grund mehr, der Spekulation und der Philosophie überhaupt abgeneigt zu sein und ihr die Errungenschaften und die Entdeckungen der Naturwissenschaft als wahre Erkenntnis gegenüberzusetzen[11]. Auch in der protestantischen Theologie gingen nicht alle den Weg von Wolff zu Semler, auch hier wurde der Rationalismus nicht alleinherrschend. Und bei den Katholiken vollends ist der Einfluß der Aufklärungsphilosophie mehr in der Ablehnung der alten scholastischen Methode, als in der Aufnahme eines neuen Inhaltes zu suchen, ist also vorwiegend nur formeller Natur[12]. Einem Hume, der den Begriff „Wunder" zerstörte und auch die Naturreligion als bloßes Gedankending hinstellte[13], folgten auch die protestantischen Aufklärer nur zum geringeren Teil, die Katholiken gar nicht. Der katholischen Theologie der Aufklärungszeit lag ein prinzipieller Kampf gegen den Supranaturalismus ferne, aber man betonte auch hier, wie schon bemerkt, mit Vorliebe die vernunftwahrheitlichen Grundlagen der Dogmen, man appellierte an die sittliche Vortrefflichkeit der Lehre Christi lieber als an die Wunder, mit denen sich die Offenbarung bezeugt hatte. Die katholische Aufklärung war auch weit entfernt, die Religion schlechthin in Moral aufzulösen und das dogmatische Element darin zu übersehen. Aber wieder hat sie sich der Zeit insoferne angepaßt, als sie mit Vorliebe beim ethischen Gehalt des Christentums verweilt und gelegentlich wohl auch die Lehren als bloße Hilfsmittel der moralischen Erziehung ansieht, ohne ihnen aber mit Kant ihren selbständigen Wert zu nehmen[14], oder gar wie letzterer in seiner bekannten Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" den kirchlichen Glauben einer Nachprüfung durch die Vernunft zu unterziehen[15]. Nichttheologen allerdings haben auch auf katholischer Seite öfters die Religion einseitig als bloße

---

[10] S. u. S. 162. Gmeiners Urteil über Wolff.

[11] S. u. S. 162. Auch für Gmeiner beginnt mit Newton die wahre Philosophie.

[12] Tröltsch, a. O., S. 239/40.

[13] Cassierer, a. O., S. 242.

[14] Zeller Ed., Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts, S. 506.

[15] Ebendort, S. 498 f.

Moral gesehen und bewertet[16]. Auch darin geht ferner die katholisch-theologische Aufklärung ein Stück Weges mit der allgemeinen Aufklärung, daß sie in der Moral nicht den Glückseligkeitsgedanken als letztes Ziel, sondern den Pflichtgedanken um seiner selbstwillen vor allem betont[17].

Die traditionelle Auffassung, welche die Aufklärung als ausgesprochen religionsfeindlich hinstellt, als kritisch und skeptisch gegenüber jeder religiösen Wahrheit, so daß sie im Dogma den Feind der Menschheit sieht, den es zu bekämpfen gilt, kann nur von der französischen Aufklärung in ihren letzten Stadien, vorab den Enzyklopaedisten gelten[18], während die deutsche Aufklärung viel eher eine Erneuerung und eine Besinnung der Religion auf die Ideale der Renaissancezeit erstrebt und hievon eine Reform im Sinne einer Humanitätsreligion erhofft. Diesen Typus vertritt besonders Herder, den radikaleren, rationalistischen, neben Semler besonders Lessing. Die katholische Theologie blieb von dieser Strömung auch in ihrer milderen Art beinahe unberührt. Wirkliche Rationalisten im Sinne der Ablehnung einer transzendentalen Offenbarung, im Sinne eines Deismus, sind im katholischen Deutschland vereinzelte Erscheinungen, so ein Berg, Oberthür, ein Blau und Eulogius Schneider. Diese Männer sind wohl zu unterscheiden von der großen Mehrheit katholischer Theologen jener Zeit, die wohl eine neue Methode in der Theologie anstrebten, den alten spekulativ-scholastischen Lehrbetrieb durch einen mehr positiven ersetzen wollten und in kirchenpolitischen und kirchlichen Verfassungsfragen im febronianischen Sinne eine Einschränkung des kirchlichen Zentralismus, eine Stärkung der Macht der Landeskirche, sei es zum Vorteil der Bischöfe oder der Fürsten, wünschten. Allzulange hat man keinen Unterschied machen wollen zwischen Febronianern und Josefinern einerseits und geistigen Rationalisten andererseits. Für erstere Richtung hatten die katholischen Theologen, soweit sie ihr huldigten und die Fürsten, welche sich daran hielten, die Vorbilder im französischen Galli-

---

[16] Man vergleiche die Worte des Kanzlers Kaunitz an Nuntius Garampi: „Das Christentum sei vom Landesfürsten seinerzeit zugelassen worden, weil es so mäßige, sittliche Grundsätze enthalte!“ (Im Briefe vom 19. Februar 1781.)

[17] Zeller, Geschichte der Philosophie, S. 519 f.

[18] Cassierer, a. O., S. 178 und 213.

kanismus und mehr als einmal finden wir in der kirchenpolitischen Aufklärungsliteratur den Ausspruch, man dürfe den Deutschen und Österreichern, man dürfe einem Josef II. nicht verwehren, was man den Franzosen und was man einem Ludwig XIV. ohneweiters zugestanden habe. Aber auch im kirchlichen Partikularismus, in der Verfechtung des Staatskirchentums waren sich die damaligen Theologen und Kirchenfürsten nur bis zu einem gewissen Grade einig. Die weitgehenden Theorien etwa eines Eybel oder Neupauer wurden von den Theologen nicht ohne Einschränkung angenommen[19] und zu sagen, daß auf katholischer Seite damals Philosophie und Theologie ihres katholischen Charakters entkleidet gewesen seien, ist unrichtig sowohl für Deutschland[20] als insbesonders für Österreich, wo ein wirklicher theologischer Rationalismus und religionsfeindlicher Naturalimus auch durch die staatliche Zensur an der Ausbreitung gehindert worden wäre. Auch im Reiche ist bei den vornehmsten Vertretern katholischer Aufklärung wie Drey, Möhler, Seiler, Overberg, Klüpfel, von einem Kampf gegen den Supranaturalismus keine Rede. Man hat die Aufklärungstheologie allzulange nach ihren Extremen beurteilt. Darin haben die katholischen Aufklärer, ja das ganze katholische Leben jener Zeit freilich auch dem Geiste des Jahrhunderts ihren Zoll entrichtet, daß sie die religiösen Tendenzen irgendwie durch den Humanitätsgedanken zu verdecken und in Religion und Offenbarung das allen christlichen Konfessionen Gemeinsame, nämlich die Ethik, herauszunehmen suchten und den Konfessionalismus zurückdrängten. Aber dies ist andererseits auch eine Folge der unerquicklichen und fruchtlosen konfessionellen Kämpfe und Lehrstreitigkeiten früherer Perioden, die zu einer gewissen dogmatischen Ermüdung geführt hatten[21].

Noch mehr aber ist die Aufklärung in ihrem zweiten Hauptbestreben als eine Reaktionserscheinung zu betrachten, nämlich in ihrem Kampfe und ihrer Ablehnung der früheren theologischen Methode und Lehrform. Weil sich die der Aufklärung entgegenstehende Richtung zu Unrecht auch für die Lehr*form* auf die Tradition berief, so galt ein Kampf gegen diese leicht

---

[19] S. u. S. 115.

[20] Merkle S., Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, S. 21.

[21] Merkle, a. O., S. 47 und 63 f.

auch als ein Kampf gegen den Lehrinhalt, obwohl dies durchaus nicht der Fall zu sein braucht und, von geringen Ausnahmen abgesehen, auch nicht der Fall war[22]. Man hat nicht beachtet, daß eine solche Verkennung und Verzerrung einer ganzen Generation katholischer Theologen und Kirchenfürsten alles eher war als ein apologetisches Interesse[23].

Das Österreich des beginnenden 18. Jahrhunderts war in seiner kulturellen, geistigen und religiösen Struktur das Produkt der Gegenreformation. Der um dieselbe hochverdiente Jesuitenorden hatte das höhere Schulwesen bis in die Mitte des Jahrhunderts hinein fast ausschließlich in seiner Hand. Groß und hervorragend sind seine Leistungen auch in dieser Zeit noch gewesen[24], aber nach und nach hatte der Orden infolge seines zähen Festhaltens an der „ratio studiorum" aus dem Jahre 1599 große methodische Versäumnisse begangen. Ein noch größerer Fehler war es, daß man sich gegen die von der Regierung seit Karl VI. geforderten Neuerungen, wie Einführung neuer Disziplinen, sträuben zu müssen glaubte[25]. Gerade deshalb nahm auch der Kampf der neuen Richtung dann vielfach verletzende und ungerechte Formen an. Gerade auf dem Gebiet des Unterrichtes zeigte sich der große Wandel durch die Aufklärung am deutlichsten, hier sind auch ihre Verdienste am unbestrittensten. Die Neuordnung fällt auch auf diesem, sowie auf politischem und sozialem Gebiete in die Regierungszeit der großen Kaiserin Maria Theresia. Bald nachdem der Aachener Friede dem Lande Ruhe gegeben hatte, wandte sie ihr Augenmerk der Verbesserung des Unterrichtes in allen seinen Stufen zu. Der Geist, in welchem sie diese und andere Maßnahmen in Angriff nahm, war der einer aufgeklärten, aber dabei durchaus religiös gesinnten absoluten Herrscherin. Es ist überflüssig zu sagen, daß die Grenze zwischen Staat und Kirche unter ihr noch

---

22 Merkle, a. O., S. 2.

23 Merkle, a. O., Vorrede XII. und S. 3.

24 Die Urteile etwa von Wolf, P. Phil., III., S. 68 f sind viel zu negativ. Dasselbe gilt von Kelle J., Die Jesuitengymnasien in Österreich, Prag 1873. Vgl. damit die Zurückweisung der schiefen Behauptungen durch Ebner R. „Beleuchtung der Schrift des Herrn Kelle über die Jesuitengymnasien in Österreich", Linz 1874. Beide Werke sind heute überholte Polemiken, vgl. Paulsen, a. O., II., 108.

25 Vgl. Krones, Geschichte der Universität Graz, S. 394 f.

bedeutend weiter zugunsten des ersteren verschoben wurde, als es schon vorher geschehen war. In dem freilich stark eingeengten Bereich der rein kirchlichen Angelegenheiten erkannte sie die Autorität der Kirche vollauf an, jeder Zwiespielt mit der Kurie wäre ihr ungelegen gewesen[26]. Die Religiosität zu fördern betrachtete sie als ihre Herrscherpflicht und an der religiösen Einheit des Landes hielt sie zeitlebens strenge fest[27]. Andererseits aber hat sie als absolute Herrscherin die Staatsgewalt überall durchzusetzen versucht und wie die ständischen, so auch die kirchlichen Privilegien beschnitten, die kirchliche Gerichtsbarkeit z. B. nicht aufgehoben, aber doch eingeschränkt u. dgl.[28]. In ihrem Kampf gegen den Aberglauben und seine mannigfaltigen Formen suchte und fand sie zumeist die Hilfe des hohen und niederen Klerus. Der geistigen Haltung eines Kaunitz, der seit 1749 Minister war und dessen Einfluß immer stieg, der zwar die rituellen Gebräuche der Kirche beobachtete, aber innerlich eher den französischen Enzyklopaedisten nahestand[29], widerstrebte Maria Theresia, keine ihrer kirchenpolitischen Maßnahmen weist das Gepräge einer solchen Geisteshaltung auf und Männer ähnlicher Richtung, wie Eybel, konnten sich unter ihrer Regierung auf die Dauer nicht halten[30]. In der Reform des Unterrichtswesens stieß freilich auch Maria Theresia zusammen mit der Monopolstellung des Jesuitenordens, dessen hohe Verdienste sie im übrigen anerkannte, wie sie im einzelnen seine Mitglieder schätzte. Seine Aufhebung hat sie nicht gefordert und kaum gewünscht, allerdings auch nicht bedauert.

Ihr Sohn Josef II. war persönlich auch religiös gesinnt, freilich ohne die religiöse Innigkeit seiner Mutter zu besitzen. Das Dogma der Kirche wollte er weder selber antasten noch antasten lassen, allein er war von eigenwilliger Natur und die parallel laufenden Absichten eines Kaunitz, noch tiefer als bisher aus staatlicher Machtvollkommenheit in kirchliche Belange

---

[26] S. Perthes, Clem. Theod., Politische Zustände u. s. f., II, S. 55 f.

[27] A. O., S. 57.

[28] A. O., S. 58 und 121. Die Kaiserin äußert: „Sie sei der Meinung, daß, abgesehen von Dogma, manche nützliche religiöse Neuerung in ihren Staaten könne eingeführt werden, aber sie werde immer nach dem Gutachten des Papstes vorgehen".

[29] S. Perthes, a. O., S. 50.

[30] Eybel mußte 1779 sein Lehramt zurücklegen. S. auch unten S. 98.

einzugreifen, fanden sein vollstes Verständnis[31]. In der Regierung wollte er den aufgeklärten, naturrechtlichen Absolutismus zur Geltung bringen. Das war die „Philosophie", nach welcher er seine Staaten leiten wollte. Der Einfluß des Klerus sollte auf das innerkirchliche Leben eingeschränkt werden. „Ich sehe es nicht gern, wenn Menschen, denen die Sorge des zukünftigen Lebens anvertraut ist, unser Dasein hienieden zum Augenmerk ihrer Weisheit machen", schreibt er an den französischen Minister Choiseul[32]. Und der berühmte Brief, den Kaunitz auf seinen Befehl an den Wiener Nuntius Garampi am 19. Februar 1781 schrieb, daß alles in der Kirche, das reine Dogma ausgenommen, der Leitung durch den Landesherrn unterstellt sei, ließ keinen Zweifel über Josefs Kirchenpolitik aufkommen. Den Jesuiten war er abgeneigt. Im erwähnten Brief an Choiseul äußert er sich: „Einen fortdauernden Ruhm hat sich Clemens XIV. durch die Abschaffung der Jesuiten erworben ... Das Synedrium dieser Loyoliten hatte die eigene Größe, den eigenen Ruhm und die Finsternis der übrigen Welt zum Zwecke[33]. Indes unterscheidet auch er zwischen der Körperschaft und den einzelnen Mitgliedern, denen er vielfach gewogen war und blieb. Er war weit entfernt, die Bedeutung der Religion und der Seelsorge zu übersehen oder zu unterschätzen. Im Gegenteil: alle seine Bemühungen waren darauf gerichtet, die Begriffe der Religiosität zu klären und zu läutern — freilich in seinem aufklärerischen Sinn — und die Seelsorge so zu gestalten, daß Sie diese Zwecke erfüllen könne. Jede rationalistische Verderbung des Glaubensinhaltes lag ihm ferne. Nicht so ferne allerdings eine Verwässerung der Religiosität, die er dem Staatswohl durchaus unterordnete und mit der staatsbürgerlichen Moral weithin identifizierte. Auf einer Reise nach Böhmen beklagte er den Fanatismus des Volkes und die Unwissenheit der Priester. Von einer besseren Erziehung der Geistlichen hoffte er sich auch eine Besserung der Zutände im Volke: „Wenn nicht der Klerus besser erzogen, zu besserem Lebenswandel und genauerer Erfüllung seiner Schuldigkeit angehalten wird, so kann der Dienst Gottes, des Nächsten und des Staates nie recht gefördert werden und werden allezeit die göttlichen Vollkomenheiten durch die abge-

[31] S. Perthes, a. O., S. 121.

[32] Perthes, a. O., S. 124.

[33] Ebendort, S. 121.

schmacktesten Verunehrungen zum Spotte unserer Gegner und zum Ärgernis, aus dem leicht Unglaube entsteht, aller denkenden und vernünftigen Leute entehrt und mißhandelt werden, schreibt Josef an seine Mutter[34]. Aus diesen Zeilen spricht ebenso Josefs aufrichtige katholische Gesinnung wie seine Absicht, die Erziehung des Klerus in die Hand zu nehmen und nach seinen eigenen Grundsätzen zu gestalten. Sie hören sich an wie ein Programm seiner diesbezüglichen Maßnahmen. Den Wert der Religiosität beurteilte Josef vorzüglich nach dem Nutzen, den sie dem Staate und der Gesellschaft brachte. Der naturrechtliche Absolutismus, wie ihn sein Lehrer Martini vertrat, war eng verbunden mit der Nützlichkeitstheorie, die den Menschen nur schätzte, soweit er dem Staate ein nützlicher Bürger ist und auch die Religion nur insoferne, als sie dem Staate nütze und zur Bürgertugend erzog. Weder Josef, noch die Mehrzahl seiner Kirchenfürsten und Theologen hatte sonderlich viel Sinn für Mystik, Askese und Ordensleben; ähnlich dem sogenannten Amerikanismus des 19. Jahrhunderts schätzte man vor allem die aktiven Tugenden und ähnlich dem Humanismus erblickte man das hauptsächlich Wertvolle der Religion in der sittlichen Lebensführung. Mit letzterer Richtung hat die Aufklärung und der Josefinismus auch den Ruf nach gereinigter Religiosität gemeinsam: „Ich werde dem gemeinen Mann das Evangelium statt der Heiligen-Romane, den Priester statt des Mönches geben und im Religionsunterricht die Moral predigen lassen", sagt Josef II.[35] Hiezu hielt er sich berufen und zweifelte nicht an der materiellen und formellen Berechtigung seines Vorgehens. „Es ist unmöglich, daß mich diese innere Stimme, die mich als Beschützer und Gesetzgeber über die Religion beruft, im Verein mit dem Beistand von oben und meinem eigenen geraden, biederen Sinn täuschen könnte", sagt er zu Papst Pius VI.[36] Daß er auch Schützer, nicht bloß Beherrscher der Religion sein wollte, zeigte er u. a. durch sein strenges Verbot aller glaubensfeindlichen Schriften.

Deutlich erwies sich Josefs Gesinnung und das Vorherrschen der Staatsraison in der Frage der staatlichen Toleranz.

---

[34] Gfrörer A. F., Geschichte des 18. Jahrhunderts, B. IV, 2, S. 86.
[35] Perthes, a. O., S. 139.
[36] Ebendort.

Unter Maria Theresia hatte er sich vergeblich in diesem Sinne bemüht. Sein Toleranzpatent 1781 war von Staatsinteressen wie von philosophischen Erwägungen in gleicher Weise diktiert. „Der Fanatismus soll in meinen Staaten nur durch die Verachtung bekannt sein, die ich für ihn hege. Niemand soll seines Glaubens wegen Drangsalen ausgesetzt sein, niemand genötigt sein, die Religion des Staates anzunehmen, wenn es gegen seine Überzeugung ist", schreibt er an v. Swieten[37]. Doch gab er anderseits den Gedanken der herrschenden Staatsreligion nicht auf, weil er auch darin ein Staatsinteresse erblickte. Die katholische Kirche wollte er ja „ebenso orthodox, aber nicht ebenso papistisch wie bisher"[38]. Gerade dieser Satz, der sich allen kirchlichen Maßnahmen Josefs und seiner Zeit förmlich eingeprägt findet, zeigt, daß wir es hier mit keinem wie immer gearteten theologischen Rationalismus, wohl aber mit einem kirchlichen Partikulismus zu tun haben.

Schon in den letzten Jahrzehnten Maria Theresias hatte sich in Österreich eine Opposition nicht gegen die Dogmen der Kirche, wohl aber gegen die hierarchisch-zentralistische Verfassung derselben bemerkbar gemacht, deren hauptsächliche Träger v. Swieten und Josef Valentin Eybel waren. Ersterer hatte als Jansenist die Abneigung dieser Richtung gegen die Jesuiten und die gallikanischen Grundsätze in sich aufgenommen[39]. Febronius war unter Maria Theresia in Österreich ein gefeierter Name. Die Gegenschriften gegen sein Werk, z. B. die des Jesuiten Zaccaria, „Antifebronianus vindicatus", durften in Österreich nicht gelesen und verbreitet werden[40]. Auch den Widerruf des Febronius ließ die Kaiserin nicht bekanntmachen, weil Sie an dessen Freiwilligkeit nicht glauben konnte[41]. Josef hatte den febronianischen Bestrebungen der deutschen Metropoliten schon 1769 seine Unterstützung verheißen und der Hauptzweck, den Febronius verfolgte, nämlich „durch Bekämpfung der verwünschten und verderblichen Überflüssigkeiten die Protestanten mit der Kirche

---

37 Gfrörer, a. O., IV, 2, S. 213.

38 Perthes, a. O., S. 142.

39 Perthes, a. O., II, S. 118.

40 Pastor, Geschichte der Päpste, XVI, 2, S. 297.

41 Wolf P. Phil., II, S. 270. Die Kaiserin sagt: „Nachdem Wir erfahren, durch was für unerlaubte Ränke dem Herrn von Hontheim der angebliche freiwillige Widerruf abgenötigt worden sei", usw.

zu versöhnen"[42], war eine allgemeine Hoffnung und Sehnsucht der Katholiken der Aufklärung und speziell auch Josefs II., nach dessen Meinung der „Pöbel polemisierender Theologen die Differenzen unnötig vermehrt und vergrößert habe[43].

In Verfolgung dieser Gedanken suchte Joseph die Stellung der Bischöfe gegenüber Rom zu stärken, hob die Exemptionen auf, wies den Bischöfen unbeschränkte Dispensvollmachten zu und schränkte den Verkehr mit Rom ein. Proteste des Nuntius wurden von Kaunitz scharf zurückgewiesen[44]. Zur theoretischen Begründung dieser und ähnlicher Maßnahmen schreibt z. B. Rautenstrauch, jeder Bischof sei vom Heiligen Geiste zur Regierung der Kirche eingesetzt, könne in gleicher Weise dispensieren wie der Papst[45]. Rautenstrauch wollte indessen mit diesen sehr weitgehenden Worten kaum sämtliche Primatrechte des Papstes leugnen[46], wo sogar Febronius solche anerkennt.

Ein gemäßigter Febronianer war auch Kardinal Herzan (Hrzan), bevollmächtigter kaiserlicher Minister am päpstlichen Hofe[47]. In einem Schreiben an Kaunitz vom 1. März 1782 betonte er, daß er sich vor allem als Diener des Kaisers fühle und gegen die Prätentionen Roms eingenommen sei. Daß jedoch auch er kein theologischer Rationalist war, zeigt seine weitere Bemerkung, er hätte im Schreiben des Kaunitz an den Nuntius die Ergänzung gewünscht „auch was mit dem Dogma unzertrennlich verbunden sei, gehöre in die Kompetenz nicht des Landesfürsten, sondern der Kirche, resp. des Papstes"[48]. Desgleichen findet er die Indizierung einer Schrift von Eybel, welche weitgehende Sätze über die Ohrenbeichte enthielt, völlig in Ordnung. Andererseits bringt er in echt febronianischem Sinne die Drohung vor, die österreichische Regierung werde die Bestätigung der Bischöfe nicht durch den Papst, son-

[42] So Hontheim-Febronius im 4. Bd. seiner Vindiciae, Vorrede.

[43] Perthes, a. O., S. 142.

[44] Gfrörer, a. O., IV, 2, S. 183 f; Perthes, a. O., S. 127.

[45] Perthes, a. O., S. 128. Auch Gmeiner schrieb zu dieser Frage und Eybel in seiner Broschüre: „Was ist ein Bischof?" s. u. S. 14.

[46] Wie Gfrörer, a. O., IV, 2, S. 184 sagt.

[47] Brunner Seb., Theologische Dienerschaft, usw., S. 47 u. a. Herzan billigt manche Regierungsmaßnahmen innerlich nicht, muß sie aber als kaiserlicher Minister naturgemäß vertreten. S. a. O., S. 12.

[48] Brunner Seb., a. O., S. 72 und S. 80. Über das Schreiben an Nuntius Garampi, s. o. S. 5.

dern nach altkirchlichem Brauche auf einer Provinzial-Synode im Lande selber vornehmen lassen[49]. Wir sehen also bei ihm dasselbe Nebeneinander von Ablehnung dogmatisch irriger und rationalistischer Ansichten und von Festhalten an ausgesprochen partikularistischen kirchenpolitischen Grundsätzen.

Rationalistische Ansichten finden sich in der österreichischen Aufklärung nur vereinzelt u. zw. nicht sowohl bei Theologen, sondern bei einzelnen Laien. Von Kaunitz war diesbezüglich schon die Rede. In dieselbe Richtung gehört Joseph Valentin Eybel, der, 1741 geboren, Philosophie studiert hatte, dann 1765 in Graz vorübergehend Beamter war, hierauf bei Riegger in Wien Jus studierte und von 1773 bis 1779 Professor des Kirchenrechtes in Wien war. Auf Drängen des Kardinals Migazzi mußte er 1779 die Professur aufgeben, war dann in Linz und Innsbruck Gubernialrat und starb 1805 in Wien[50]. Sein Hauptwerk, „Einleitung in das katholische Kirchenrecht", lateinisch 1777 und deutsch 1782 erschienen, enthält die bekannten staatskirchlichen Grundsätze und wurde kirchlicherseits indiziert. Für die damalige Zeit bedeutsamer, weil aktuellen Fragen dienend, sind seine kleineren Schriften „Was ist der Papst?" anläßlich der Reise Pius VI. nach Wien 1782 geschrieben, wo er die Mitte zu halten verspricht „zwischen der übertriebenen Verehrung der Einfältigen und dem Spott der Freigeister"[51]. Tatsächlich vertritt er in schroffster Form die Gedanken der Konzilshoheit (S. 14 der erwähnten Broschüre), die prinzipielle Gleichstellung der Bischöfe (Seite 13); er leugnet jede eigentliche päpstliche Jurisdiktion über die Gesamtkirche und sieht im Papst nur ein „zur Erhaltung der Einheit dienstbares Haupt", welches „vom Körper der Kirche seine Kraft und seine Festigkeit empfängt" (S. 18). Für diesen cyprianischen Kirchen- und Primatsbegriff zitiert er die Gallikaner sowie van Espen. Geschichtliche Beweise für ein etwaiges Vorrecht des Papstes lehnt er als nicht beweiskräftig ab. „Durch den Betrüger Isidor habe die Kirche ihre erste schöne Gestalt verloren" (S. 27). „Schmeich-

---

[49] Ebendort, S. 87 ff.

[50] Wurbach, Biographisches Lexikon, IV, S. 118.

[51] Diese Reise Pius VI. löste nebst vielen anderen Schriften auch eine Schrift des protestantischen, später berühmten Historikers Johann Müller aus, damals Professor in Kassel: „Reisen der Päpste", Frankfurt a. M. 1782, worin er das Papsttum als einen Hort der Völker gegen die Barbarei feiert.

ler und falscher Verstand taten das ihre, die Macht des Papstes zu vergrößern, die Mönche verwirrten lange Zeit Geist und Gehirn". Ähnlich vertritt er im kleinen Schriftchen „Was ist ein Bischof?" die ursprünglich gleichen Rechte aller, einschließlich des römischen Bischofs, dessen Vorrechte sich nur vom politischen Range Roms herleiten. Appellationen nach Rom sind ein Mißbrauch, den der Landesfürst abstellen muß (S. 22). Die Bischöfe können ebenso wie der Papst Ablässe erteilen, die ja nur eine Nachlassung kanonischer Bußstrafen sind (S. 24). Die Broschüre: „Was ist ein Pfarrer?" nimmt auch für die Pfarrer im Sinne Richers göttliche Einsetzung in Anspruch und empfiehlt den Pfarrern nebst eifriger charitativer Tätigkeit Pflege der Toleranz, wodurch der Seelsorger auch Andersgläubige gewinnen werde[52]. Betreffs des Ablasses leugnet Eybel jede Wirkung desselben über die kanonische Buße hinaus, bestreitet die Notwendigkeit der sakramentalen Beichte für das christliche Altertum und tritt für die Leistung der Bußwerke vor der Absolution ein, äußert also zu diesem Gegenstande jansenistische Ansichten[53]. Wenn Eybel auch seine Unterwerfung unter die kirchlichen Dogmen betont, wenn er nichts sagen will gegen den Kirchenrat von Trient[54], so ist es doch begreiflich, wenn ein Mann mit solchen Ansichten das lebhafteste Mißtrauen kirchlicher Kreise erregen mußte. Kardinal Migazzi erreichte in der Tat noch unter Maria Theresia seine Abberufung von der Professur des Kirchenrechtes und auch sein Lehrbuch, die obgenannte „Einleitung in das katholische Kirchenrecht", wurde staatlicherseits verboten. Ein von Gazzaniga auf Befehl der Herrscherin verfaßtes Lehrbuch verfiel aus dem umgekehrten Grunde dem Verbot der Regierung: Man fand es zu ultramontan. Die Kaiserin befahl, das Lehrbuch von Josef Paul Riegger zur Grundlage der Vorlesungen zu nehmen[55].

Außer Eybel waren noch manche andere Laien, wie Sonnenfels, Pehem u. a. nicht nur in aufklärerischen, sondern auch

[52] Diese drei Schriften erschienen 1782 bei Kurzböck in Wien.

[53] In der Schrift: Was enthalten die echten Urkunden des Altertums über die Ohrenbeichte?, Wien, 1784, S. 14, 52 ff. Die Schrift kam auf den Index.

[54] A. O., S. 84. Die bekannte Biedermanns-Chronik rühmt S. 61 von Eybel, „daß er das geistliche Recht nach lauteren Grundsätzen vortrage".

[55] Wolf. P. Phil., a. O., II, S. 520, 525.

in rationalistischen Grundsätzen befangen. In kirchlich-theologischen Kreisen Österreichs aber fanden sie hierin keinen Anhang, ja sie blieben in Österreich überhaupt ohne Echo. Deshalb warfen denn auch die radikalen Aufklärer vom Schlage Nikolais dem Josefinismus Halbschlächtigkeit vor. Er weise wohl eine ungeheuerliche Flut von Publikationen auf (nach vielen Tausenden zählten die kleinen Aufklärungsbroschüren im 1. Jahr der Regierung Josefs), allein sie blieben auf halbem Wege stehen. „Die Herren Bücherschreiber machen sich über die Kirche lustig, aber keiner traut sich, die Hauptirrtümer der Transsubstantiation, des alleinseligmachenden Glaubens, der Unfehlbarkeit der Kirche, von dem aus Eigennutz erfundenen Fegefeuer, von der törichten Meinung eines sichtbaren Oberhauptes anzutasten. Es klebt an ihnen noch immer die scholastische Distinktion inter Dogmatica et Disziplinaria. Sie möchten gern eine Kirche stiften, die ein Mittelding zwischen schwarz und weiß sein soll"[56]. Die Wiener Aufklärungsliteratur, so spottete man, bringe nur Gemeinplätze hervor, aber keine wahre Gelehrsamkeit noch wirkliche Aufklärung[57].

Besonders schwere Vorwürfe trafen von katholischer Seite seit jeher die österreichischen Bischöfe der josefinischen Periode. Man mag und wird ihre Nachgiebigkeit gegen die überspannten kirchenpolitischen Forderungen des Kaisers, gegen Übergriffe des Staatskirchentums bedauernd verurteilen, aber man darf dies nicht vom heutigen Stand der Dinge aus tun und besonders darf man sie deshalb nicht zu Rationalisten stempeln oder gar zu Mietlingen, denen das Heil ihrer Diözesen, denen überhaupt das Religiöse Nebensache gewesen sei. Die kaiserlichen Eingriffe ins kirchliche Leben waren formell zu verurteilen, aber materiell-inhaltlich trafen sie häufig wirkliche Mißstände oder zumindest überalterte Äußerungen der Religiosität, die als anstößig empfunden wurden und die man durch geläuterte Formen ersetzen wollte. Gerade deshalb begrüßten auch Bischöfe oftmals Josefs kirchliche Maßnahmen und unterstützten sie willfährig, nicht nur, weil die Bischöfe eine unrichtige Ansicht von den kirchlichen Rechten ihres Landesherrn hatten, nicht nur, weil viele dieser Maßnahmen die Macht der inländischen Kir-

---

[56] Allgem. Deutsche Bibl., Bd. 51, S. 561.
[57] Ebendort, S. 219.

chenstellen zu erhöhen geeignet waren, sondern auch, weil sie dem freilich einseitigen neuen Ideal der Religiosität zu dienen schienen.

Der einzige Bischof in den österreichischen Erblanden, der dem Staatskirchentum entgegentrat, war Erzbischof Migazzi von Wien. Der einzige, der auch auf dogmatischem Gebiet u. zw. in bezug auf die Kirchenverfassung bedenklichen Grundsätzen zuneigte, war Bischof Graf Herberstein von Laibach, der in einem Hirtenbrief vom Jahre 1782, ähnlich wie es Eybel getan, die cyprianische Ansicht vom einen ungeteilten Episkopat, von der gleichen Gewalt aller Bischöfe vertrat und ein kirchliches Oberhaupt nur zur Erhaltung der Einheit, nicht aber als Träger wirklicher Rechte über die Gesamtkirche gelten ließ. Der erste Bischof habe wohl die übrigen in ihren Rechten zu schützen, jedoch keine Befugnis, sich in die Jurisdiktion derselben einzumengen. Der Bischof sei nur Gott allein Rechenschaft schuldig, müsse aber in Dingen des äußerlichen Kirchenwesens seinen Landesfürsten gehorchen[58]. Dieser Hirtenbrief erging anläßlich des kaiserlichen Toleranzpatentes[59] und die darin niedergelegten Grundsätze waren die Ursachen, daß Herberstein später bei Rom Schwierigkeiten fand, als ihn der Kaiser zum Erzbischof erheben wollte. Gerade anläßlich des josefinischen Toleranzpatentes ergriffen die meisten österreichischen Bischöfe zustimmend das Wort, weil es in diesem Punkte zwar weniger im Klerus, als vielmehr in der Masse des Volkes manche Bedenken zu zerstreuen gab. Bischof Graf Auersperg von Gurk forderte in einem Hirtenschreiben vom 20. Februar 1782 nach Erklärung und Empfehlung der Toleranz und nach einem beredten Lob des Kaisers, daß Kontroverspredigten zu unterbleiben hätten, ebenso wie jede mönchische Zutat. Die wahre Religion zeige sich in der Liebe zum Nächsten und in der

---

[58] Wolf P. Phil., a. O., III, S. 334. Auch verteidigt der Bischof darin die kaiserlichen Maßnahmen, wie Toleranz, Aufhebung der Klöster usw. Wenn auch die Mehrzahl der übrigen Bischöfe febronianischen Ideen huldigte, so vertraten sie ihren Standpunkt nicht so radikal wie Herberstein.

[59] Vgl. Franck G., Toleranzpatent, S. 141. Die Biedermanns-Chronik sagt S. 95: Herberstein hat in seinem Hirtenschreiben die bischöflichen, die päpstlichen und landesherrlichen Rechte ins richtige Licht gesetzt . . . Er ist ein aufgeklärter Bischof, bestrebt, die brausenden Schwärmer und Fanatiker von der Kanzel fernzuhalten.

echten Toleranz[60]. Auch Bischof Hay von Königgrätz erließ in Sachen der Toleranz einen vielbemerkten Hirtenbrief ähnlichen Inhaltes[61]. Er mahnt darin die Geistlichen ab, Hausdurchsuchungen nach akatholischen Büchern zu veranlassen. Auch soll man Andersgläubige auf dem Sterbebett nicht besuchen, nicht belästigen, sondern sie ruhig in ihrem Glauben sterben lassen und ihre Seelen der Erbarmung Gottes empfehlen. Auch möge man die Begräbnisse Andersgläubiger in die gewöhnlichen Gräber reihen, nicht an abgesonderten Orten vornehmen. In diesen beiden Hirtenschreiben läßt sich nichts Anstößiges finden. Das gilt ebenso vom vielberufenen und umstrittenen Pastoralschreiben des Salzburger Erzbischofs Hieronymus Colloredo vom 29. Juni 1782, der damals auch noch Diözesanbischof für Graz und den größten Teil der Steiermark war. Dieser Hirtenbrief handelt nicht nur von der Toleranz, sondern auch von der Neugestaltung des Gottesdienstes, des gesamten religiösen Kultes und Lebens[62]. Er wendet sich gegen übermäßigen, störenden Zierat in der Kirche, wie Lampen, Fahnen, gegen die übermäßig große Anzahl von untätigen Geistlichen, gibt Anweisungen für das Predigtamt, empfiehlt als beste Vorbereitung hiezu eifrige Lesung der Heiligen Schrift, empfiehlt die Pflege deutscher Kirchenlieder und mahnt den Klerus, an den das Schreiben gerichtet ist, zu Gelehrsamkeit auch in weltlichen Fächern, besonders in der Heimatkunde und Naturgeschichte. Im Volksunterricht und in der Predigt sollen sie jede legendäre Zutat meiden. An Stelle von Votivgeschenken sollen sie den Gläubigen Liebeswerke für den Nächsten anraten. Dieser Hirtenbrief wurde vom Kaiser in seinen Ländern verbreitet, löste aber auch scharfe Polemiken aus und blieb noch lange Zeit hindurch ein Streitobjekt[63]. Eine unbefangene Beurteilung aber wird mit Merkle[64] finden, daß nicht Einrichtungen, sondern Ausartungen und höchstens noch Zu-

---

[60] Franck, a. O., S. 143.

[61] Wolf P. Phil., a. O., III, S. 326 ff. Biedermanns-Chronik, S. 92. Franck, a. O., S. 138.

[62] Der Hirtenbrief bei Wolf P. Phil., III, S. 348 ff.

[63] Wolf sagt a. O., III, S. 405: Er ist der Inbegriff all dessen, was eine Kirchenverbesserung umfassen muß.

[64] Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungkszeitalters, S. 57 ff. Brück hingegen gibt in seiner Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, I, S. 18 ff ein Zerrbild jenes Hirtenbriefes.

fälligkeiten kirchlichen Lebens bekämpft werden. Die moderne Richtung im Bau und in der Ausstattung der Kirchen, der Altäre und des Gottesdienstes, welche auch Nüchternheit, Sachlichkeit verlangt, ja die neue liturgische Bewegung mit ihrer Betonung des Wesentlichen berühren sich auffallend mit dem, was im Hirtenschreiben Colloredos gefordert wird, desgleichen die heutigen lobenswerten Bestrebungen, den Gottesdienst durch Berücksichtigung der Landessprache zu beleben und dem Volksempfinden näher zu bringen.

Aus dem Tenor dieser Hirtenschreiben geht hervor, daß die Durchführung der Toleranz beim katholischen Volke manchmal auf Mißverständnisse, ja auf Widerspruch stieß, obwohl die zahlreiche Flugschriftenliteratur zu diesem Gegenstande sich zumeist für das Toleranzpatent aussprach. Deshalb suchten die Bischöfe hier beruhigend und aufklärend zu wirken und wiesen auf das Beispiel des Heilandes und der ersten Christen, auf die Lehre der Vernunft und Philosophie, sowie auf das Vorgehen gerechter Herrscher hin[65]. Mögen anderswo und in anderen Kreisen manche Befürworter der Toleranz auch den dogmatischen Bestand der Kirche angegriffen haben[66], für Österreich, zumindestens für seine geistlichen Kreise, gilt dies nicht. Mit Ausnahme der erwähnten Ausführungen des Laibacher Bischofs findet sich in den Enunziationen von kirchlicher Seite nichts, was vom Standpunkt des Glaubens anstößig wäre[67].

Was von den österreichischen Bischöfen aus der Zeit Josefs gilt, daß sie nämlich wohl Staatskirchler, aber keineswegs Rationalisten waren, das gilt zumeist auch von den übrigen führenden Männern der kirchlichen Aufklärung in Österreich, die hier nur Erwähnung finden, soweit sie auch für unser Land und besonders für die theologischen Unterrichtsanstalten von Bedeutung waren. So etwa der bekannte Benediktinerabt von Braunau, Stefan Rautenstrauch. Durch seine Prolegomena in jus ecclesiasticum, welche der Prager Bischof verbieten wollte, weil darin im Geiste Martinis das Staatskirchentum gelehrt wurde, hatte er Aufsehen gemacht. Van Swieten machte die

[65] So Bischof Herberstein von Laibach im erwähnten Hirtenbrief, s. Wolf, a. O., III., S. 346.

[66] Siehe Merkle, a. O., S. 63.

[67] Die Bischöfe von Wien, Olmütz, Brünn und Görz waren Gegner der staatlich verkündeten Toleranz. S. Franck, a. O., S. 126.

Kaiserin auf ihn aufmerksam, er wurde 1774 als Direktor der theologischen Fakultät nach Wien berufen und wurde die Seele der theologischen Studienreform[68], die trotz des Widerstandes des Erzbischofs Migazzi von der Studienkommission angenommen und durchgeführt wurde. Da dieser Studienplan im wesentlichen bis vor einem Jahrzehnt noch in Geltung war, so kann er gewiß nicht schlecht und noch weniger rationalistisch gewesen sein. Die neuen Grundsätze des Unterrichtes mit ihrer Berücksichtigung neuer Disziplinen und der Benützung einer neuen, weniger einseitigen Methode erscheinen hier zur Geltung gebracht. Daß sich Rautenstrauch als Beauftragter des Staates fühlte und diesem das Recht der Beaufsichtigung auch des theologischen Unterrichts zuschrieb, stempelt ihn gewiß zu einem echten Kind seines Jahrhunderts, jedoch ist er ein ausgesprochener Feind jeglicher „Freigeisterei" und darauf bedacht, den Einfluß des Klerus beim Volk zu heben[69] und die wahre Religiosität zu fördern. Diesem Ziel sollte seine Studienreform dienen. Im Auftrag der Kaiserin schrieb Rautenstrauch auch eine „synopsis juris ecclesiastici publici et privati, quod terras haereditarias Augustae imperatricis Mariae Theresiae obtinet", Wien, 1776. Trotz eines neuerlichen Protestes Migazzis wurden die darin enthaltenen Grundsätze durch kaiserlichen Erlaß als maßgebend für den Lehrbetrieb erklärt. Das Kirchenrechtslehrbuch von Eybel, welches bedeutend radikaler war als Rautenstrauch und Riegger, wurde jedoch verboten und jenes von Riegger vorgeschrieben.

Ein anderer bedeutender Geistlicher war Ferdinand Stöger, Professor der Kirchengeschichte zu Wien, welcher im gallikanischen Geist eines Richers ein Lehrbuch oder vielmehr eine Einleitung zur Kirchengeschichte schrieb, die desgleichen den Protest des Erzbischofs herausforderte[70]. Die Biedermanns-Chronik rühmt „seine geläuterten Grundsätze, seinen Abscheu gegen Mißbräuche und Aberglauben" und erwähnt lobend die „Standhaftigkeit, mit der er seinen Gegnern standhalte"[71].

---

[68] Brunner Seb., Theologische Dienerschaft, S. 404; Wolf P. Phil., II, S. 146 ff.

[69] S. Perthes, a. O., S. 76.

[70] Wolf, a. O., II, S. 350 ff.

[71] S. 236. Über Kirchengeschichte als theologisches Lehrfach und über die Lehrbücher derselben siehe unten S. 92 ff.

Der Exeget Jahn wurde zwar als Rationalist gescholten, ist es aber nach der heutigen Auffassung kaum gewesen, wenn er auch die Bücher Job, Tobias und Judith für Lehrgedichte erklärte[72]. Ein zweifellos ehrendes Andenken hingegen verdient der Dogmatiker Engelbert Klüpfel, ein hochgebildeter Augustiner, der in Franken geboren, lange Zeit an der damals österreichischen Universität Freiburg i. Br. wirkte und dessen „Institutiones theologiae dogmaticae“ in Österreich vorgeschriebenes Lehrbuch waren. Zwar Anhänger eines gemäßigten Episkopalsystems und Gegner der Scholastik[73], ist er ein entschiedener Feind der Aufklärung und der einzige auf katholischer Seite, der Semler schriftstellerisch überlegen entgegentrat. Seine diesbezüglichen Schriften machten berechtigtes Aufsehen.

Ein Mann, der zwar keine Lehrkanzel einnahm, aber doch von großem Einfluß war, ein Einfluß, der sich auch auf die Steiermark erstreckte, ist Markus Anton Wittola. Ein gebürtiger Schlesier, kam er in die Wiener Diözese, wurde Pfarrer von Propstdorf und infulierter Titularpropst von Bienco in Ungarn. Vom Jahre 1784—1789 redigierte er die von ihm herausgegebene „Wiener Kirchenzeitung“, die in den deutschen Ländern Österreichs weite Verbreitung fand. Die Dominante seines Wesens war Feindseligkeit gegen die Jesuiten und ihren Lehrbetrieb und eine ausgesprochen staatskirchliche Gesinnung, sowie eine starke Hinneigung zu den Jansenisten, deren Utrechter Kirchengemeinschaft nach ihm zu Unrecht von der allgemeinen Kirche ausgeschlossen war. Ein Briefwechsel mit dem Utrechter Jansenisten Dupac[74] zeigt in sehr interessiert für diese Kirche, die Anklage auf Jansenismus hält er für ein „jesuitisches Phantom“[75]. Wittola hatte verschiedene gallikanische Autoren, wie Bossuet, Fleury u. a. ins Deutsche übersetzt. Er betont, daß die gallikanische Erklärung von 1682 in Östereich hoch geehrt sei[76], hellen Jubelton entlockte ihm die Aufhebung des Jesuitenordens, worin er ein Werk der Vorsehung erblickt, das der Kirche Rettung

---

[72] Wappler L., Geschichte der theologischen Fakultät Wien, S. 253.

[73] Biedermanns-Chronik, S. 119.

[74] Veröffentlicht in der „Revue internationale de théologie“, 1898, S. 308—35 und 584—601.

[75] Ebendort, Brief vom 8. August 1771, S. 323.

[76] Ebendort, vom 7. August 1769, S. 319.

von ihrem gefährlichsten Feind gebracht habe[77]. Ja, er nennt die Jesuiten direkt die „Widersacher Gottes"[78]. Während er Erzbischof Migazzi tadelt, verspricht er sich das Beste von Josef II., „notre empereur incomparable fait des merveils" ruft er in einem Briefe vom 27. März 1780 aus[79]. Er schrieb auch eine Broschüre zu Gunsten der Toleranz und klagt, daß die von Migazzi beschützten Ex-Jesuiten und Kapuziner dagegen predigen. Doch von Kaiser Josef erwartet er alles Gute[80]. Wahrhaftigkeit, Liebe zur Tugend und Gerechtigkeit zeichne diesen Fürsten aus. Nuntius Garampi wird getadelt, weil er sich als geschworener Kurialist in alles menge und sich stets mit den Jesuiten liiere[81]. Den Emser Kongreß begrüßt Wittola im letzten Brief an Dupac, weil „seine Artikel alles enthalten, was zu einer christlichen und dauerhaften Reform gehört. Die Bischöfe sprechen die Sprache der Kirchenväter und der Kaiser die eines Theodosius. Das ist offenbar Gottes Werk"[82]. In diesem Sinne ist auch seine „Kirchenzeitung" gehalten, die beim Klerus viel gelesen war, aber begreiflicherweise auch viel Widerspruch fand. Wittola war bei den Aufklärern einer der gefeiertsten Namen[83], während eine spätere Zeit über ihn natürlich abfällig urteilen mußte. Seine persönliche Frömmigkeit, die sich auch in den erwähnten Briefen zeigt, sein seelsorglicher Eifer, sind ebenso eine Tatsache, wie seine absolut staatskirchliche und jesuitenfeindliche, in mancher Hinsicht zum Jansenismus neigende Gesinnung. Sein Einfluß reichte durch die von ihm herausgegebene Zeitung sehr weit.

Es wurde schon erwähnt, daß die Aufklärung überhaupt und speziell im katholischen Lager lange Zeit nur einseitig und nur ablehnend beurteilt wurde. Die Bischöfe der Aufklärungszeit haben wir aus den bisherigen Ausführungen zwar als Staats-

[77] Ebendort, Brief vom 31. Oktober 1773, S. 328.

[78] Ebendort, Brief vom 7. Juni 1783, S. 594.

[79] Ebendort, S. 587.

[80] Ebendort, S. 594. Wittola verfaßte auch das „Schreiben eines österreichischen Pfarrers über die Toleranz", s. Franck, a. O., S. 135 und einzelne theologische und erbauliche Abhandlungen. Er ist im Sinne der Jansensisten ein Gegner der Herz-Jesu-Andacht und urteilt sehr abfällig über Orden, Bruderschaften und Wallfahrten. Siehe Wurzbach, Biograph. Lexikon des Kaisertums Österreich, 57. Bd., S. 176.

[81] Brief vom 2. Mai 1779.

[82] Ebendort, Brief vom Februar 1787, S. 600.

[83] Biedermanns-Chronik, S. 249.

kirchler, aber auch als pflichtbewußte Oberhirten kennen gelernt, die das religiöse Leben ihrer Zeit gerne mit frischen Kräften erfüllt, von Äußerlichkeiten befreit und zum Wesenhaften zurückgeführt hätten, die im Gottesdienste gerade den Kern desselben, Messe und Eucharistie, in den Vordergrund rückten, in Predigt und Katechese die Bürgertugenden betonen und die christliche Nächstenliebe als Frucht der christlichen Glaubensüberzeugung ernten wollten. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß sie im Geist ihres Jahrhunderts für eine warme religiöse Innerlichkeit, für Mystik, Askese und Ordensleben wenig Sinn hatten. Dies aber hat noch immer nichts mit dogmatischem Rationalismus zu tun, von dem sie weit entfernt waren. Betreffs ihrer kirchenpolitischen Haltung und ihrer febronianischen Ideenwelt ist zu bedenken, daß wir sie nicht nach dem heutigen Stand der Dinge beurteilen dürfen, wo die kirchliche Lehrentwicklung inzwischen Unklarheiten beseitigt hat, die damals noch bestanden und bestehen konnten. Bossuet z. B. war in der ganzen Kirche ein gefeierter Name und sogar die französischen Jesuiten hatten in den letzten Jahren vor ihrer Auflösung zum großen Teil den Gallikanismus akzeptiert. Das Urteil über die katholische Aufklärung sah lange Zeit hindurch nur die Gefügigkeit der Bischöfe gegenüber den kaiserlichen Verordnungen und übersah, daß diese Anordnungen gewiß formell unberechtigt, hingegen inhaltlich zum Großteil berechtigt, ja gut waren. Man tadelte mit Recht die einseitige Gleichsetzung der Religion mit der Moral, übersah aber das Wirken dieser Kreise für ein praktisches Christentum im Sinn der Bergpredigt. Man verurteilte die ärmliche Nüchternheit, ja teilweise Hohlheit der damaligen Religiosität, übersah aber, daß die vorausgegangene Barockzeit auch auf religiösem Gebiete allzuoft eine Überladung mit Nebensächlichkeiten gebracht hatte. Man suchte Bestrebungen zu mißdeuten, die durchaus vom Gedanken der Vertiefung des religiösen Verständnisses getragen waren. Oder was soll man dazu sagen, wenn ein Autor[84] die Forderung der damaligen deutschen Bischöfe, bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien so weit als angängig die deutsche Sprache zu gebrauchen, als „rationalistisch" bezeichnet, weil dem die Ansicht zugrunde liege, die

---

[84] Brück, Rationalistische Bestrebungen im katholischen Deutschland, Mainz 1865. S. 99 ff.

Sakramente hätten an sich keine innere Wirkungskraft! Das Hervortreten des Lehrhaften in Unterricht, Predigt und Liturgie wurde ebenso als Zugeständnis an den Protestantismus hingestellt wie die Pflege der wunderbaren deutschen Kirchenlieder, auf die man damals großen Wert legte. Dabei übersah man, daß z. B. in dem Haydn'schen Meßlied eine ganz einzigartige Einführung in den liturgischen Meßgedanken liegt. Heute, wo eine moderne religiöse Kunst Einfachheit, Nüchternheit und Strenge in der Architektur und Plastik bevorzugt, wo die liturgische Bewegung mit ihrer Parole: „Zurück zum Wesenhaften des Kultus" soviel Parallelen mit einzelnen Bestrebungen der Aufklärungszeit aufweist, wird und muß man gerechter urteilen.

Eine Zeitforderung, der man sich nicht entziehen konnte und die an sich nicht unkirchlich ist, war die Verstaatlichung der profanen Universitätsdisziplinen, während die staatliche Beherrschung und Gestaltung der theologischen Studien gewiß ein Übergriff war. Um dieses formelle Unrecht zu unterstreichen, hat man auch hier den Inhalt der einzelnen Maßnahmen über Gebühr herabgesetzt. Was soll man dazu sagen, wenn August Theiner in seinem einst vielgelesenen Buche[85] deklamiert: „Van Swieten (der Schöpfer der Schulreform unter Maria Theresia) beförderte als Studiendirektor nur Menschen ohne Gewissen, ohne Religion, Tugend und Menschenwürde!" Wenn die Bischöfe jener Zeit dem Gedächtnis der Nachwelt, kurzerhand als „theologische Dienerschaft Joseph II.", d. h. wohl als pflichtvergessene, feige Kriecher eingeprägt werden[86]. Theiner, auf dessen völlig abwegige Schilderung der Generalseminarien noch zurückzukommen ist, Sebastian Brunner und Karl Ritter[87] waren mit ihrem einseitigen Urteil allzulange maßgebend in katholischen Kreisen. Wo letzterer z. B. von den Bemühungen des Aufklärungszeitalters spricht, die Geister zur Duldsamkeit zu erziehen und auch beim Gegner die bona fides gelten zu lassen, fährt er los: „Mit dämonischer Arglist wollte

[85] Theiner, Geschichte der geistl. Bildungsanstalten, Mainz, 1835. Vgl. Merkle, a. O., S. 67.

[86] Sebastian Brunners Buch dokumentiert schon durch diesen Titel seine Einseitigkeit. Ungerecht ist auch sein Urteil, die Kleriker der Aufklärung seien in der Theologie als Wissenschaft lauter Nullen gewesen. S. Mysterien der Aufklärung, S. 419.

[87] Ritter, Karl, Kaiser Josefs kirchliche Reformen, Regensburg, 1867.

man die Gemüter der Jünglinge zum Indifferentismus erziehen." Sein Buch wimmelt von Ausdrücken wie: „gottlos", „heuchlerisch", „dämonisch". Van Swieten, der zwar jansenistisch dachte, aber andererseits auch als Zensor im Sinne der Kaiserin strenge jedes freigeistige, rationalistische Buch verbot, hat nach diesem Autor „mit Tücke und Hinterlist" den Sturz der katholischen Kirche in Österreich vorbereitet[88]. Rautenstrauch erhält die Prädikate: „eitel, neuerungssüchtig, dem glaubenslosen Indifferentismus huldigend". Sein Lehrplan sei auf rationalistisch-indifferenter Grundlage erbaut gewesen und es könne nicht genug betont werden, welch tiefe Wunden diese Behandlung und Auffassung der theologischen Studien dem katholischen Geist geschlagen habe[89]. Bemerkt man noch, daß die Studienhofkommission eine „Tod und Pest ausqualmende Pfütze" genannt wurde[90], so erkennt man den pamphletistischen Charakter eines solchen Werkes, das leider nicht vereinzelt dasteht und durch lange Zeit hindurch das Urteil über eine ganze Periode der österreichischen Staats- und Kirchengeschichte bestimmt hat. Natürlich gelten einem solchen Autor auch die damaligen Bischöfe Österreichs als Mietlinge, „die ihre erhabene Würde schmachvoll wegwerfen, nicht Gottes Ehre suchen, sondern den nichtigen Staub irdischer Ehre". Bischof Hay von Königgrätz wird getadelt, wegen seiner Stellung zur Toleranz und Graf Herberstein von Laibach kurzerhand ein „schlechter Bischof" genannt[91]. Sogar der edle Bischof Gall von Linz, der das Verbrechen begangen hatte, die Zöglinge des Generalseminars zu loben, ist „ein kalter, herzloser Josephiner"[92]. Es ist zu bedauern, daß solche Werke je geschrieben wurden und noch mehr, daß sie lange Zeit hindurch das Urteil weiter Kreise unheilvoll beeinflußten, ja bestimmten[93].

---

[88] A. O., S. 63.

[89] A. O., S. 67 bis 69.

[90] Ebendort, S. 63.

[91] Ebendort, S. 197.

[92] Ebendort, S. 199.

[93] Über die Greuelmärchen, welche von Theiner, Ritter und Seb. Brunner über die Generalseminarien verbreitet und lange Zeit geglaubt wurden, s. u. S. 70 ff.

II.

Graz und sein geistiges Leben in der Aufklärungszeit.

Graz hatte in der Zeit der Gegenreformation eine große Bedeutung besessen. War es doch der Sitz der steirischen Linie der Habsburger, die dann das gesamte Erbe antreten sollte. Und war es doch unter Karl II. und noch mehr unter Ferdinand II. der Ausgangspunkt der katholischen Gegenbewegung, aber auch der inneren katholischen Reform. Als zeitweiliger Sitz einer Nuntiatur und der von Karl gegründeten Jesuitenuniversität war es ein geistiges Zentrum des wieder erstarkten Katholizismus. Die Blüte der Jesuitenuniversität fällt in die Mitte des 17. Jahrhunderts. Weil Graz und überhaupt Innerösterreich von den Stürmen des Dreißigjährigen Krieges verschont blieb, so war die Zahl der Studierenden zu Zeiten sehr groß. Die beginnende Zentralisierung des politischen Lebens unter Karl VI. und noch mehr unter Maria Theresia hatte bis zu einem gewissen Grade auch eine solche des geistigen Lebens im Gefolge. Zeitlich fiel auch der Rückgang der Jesuitenuniversität in Graz damit zusammen. Die Hörerzahl ließ nach, die Lehrmethode zeigte wachsende Mängel, die ein staatliches Eingreifen und Drängen auf Reform zur Folge hatten[1]. Die Verbreiterung des Bildungsstrebens in der Zeit der Aufklärung machte diese Mängel besonders fühlbar. Die neue Zeit mit ihrem fröhlichen Glauben an den Fortschritt und an die Möglichkeiten des menschlichen Geistes, an die veredelnden und sittigenden Wirkungen des Wissens und der Bildung hatten auch eine erhöhte Regsamkeit zur Folge, deren Erzeugnisse allerdings, sowie überhaupt in der österreichischen Aufklärung, mehr quantitativ als qualitativ von Bedeutung waren[2]. Die Preßfreiheit und die Lockerung der Zensur wirkten in diesem Sinne günstig ein. Kaum irgendwo zeigt sich der Charakter der josefinischen Aufklärung sowie die Intentionen des

---

[1] Siehe Krones, a. O., 398 ff., und unten S. 72 ff. Vgl. auch Schlossar A., Innerösterreichisches Stadtleben, S. 122 ff und S. 201 ff.

[2] S. oben S. 15 und Allgem. Deutsche Bibl., S. 51, 561.

Kaisers so deutlich, als in der Neuregelung des Zensurwesens, resp. der Pressefreiheit[3]. Seit Ferdinand II. war die Zensur in Österreich in den Händen der Universität und damit der Jesuiten. Gerhard v. Swieten geht nach 1748 daran, sie zu verstaatlichen. 1760 waren diese Bemühungen beendet, die Zensur war in staatliche Hände gelegt, nur theologische Werke zensurierte der Bischof. Auf kaiserlichen Auftrag hatte van Swieten, als Vorstand der Zensurbehörde, alle freigeistigen und rationalistischen Druckwerke ausgeschlossen. Solche Schriften durften in Österreich nicht erscheinen und nicht verbreitet werden. Die Werke Lessings, Rousseaus, der Musenalmanach vom Jahre 1770 u. a. war verboten. Desgleichen Voltaire[4]. Unter Josef wollte man durch Literatur und Presse Bildung und Aufklärung fördern und so ergaben sich für die Zensur teilweise neue Aufgaben, die ihr im Zensurpatent vom 11. Juni 1781 vorgeschrieben werden. Auch aus diesem Patente ersehen wir, daß den leitenden Stellen im Staate jede Duldung oder Förderung des Unglaubens oder eines sittlichen Libertinismus fern lag. Die Bücherzensurhauptkommission sollte in Wien sein. In den Ländern sollte bloß ein sogenanntes Revisionsamt verbleiben, welches nur über kleinere und bedeutungslosere Publikationen zu urteilen hat. Alles Zotenhafte und Unsittliche soll streng verboten bleiben, auch Schriften, welche die katholische oder überhaupt die christliche Religion angreifen, verspotten oder durch abergläubische Verdrehung und „unechte, schwärmerische Andächteleien" verächtlich machen. Wir sehen daraus, daß Josef den Aberglauben und alles, was er als solchen ansah, gerade im Interesse der Religion und der Achtung vor ihr bekämpfte[5]. Kritiken sind erlaubt, wenn sie keinen Pamphletcharakter tragen. Anonyme Schriften wollte Josef nicht zulassen. Schriften von Protestanten und solche, die in einzelnen Sätzen die katholische Kirche angreifen, sonst aber Wertvolles enthalten, sind nicht zu verbieten, aber nicht jedermann in die Hand zu geben. Dieser Unterscheidung hatte die Zensur dadurch Rechnung zu tragen, daß solche Werke nicht jedermann, sondern nur gegen eine Bescheinigung („Erga schedam") zu verkaufen oder zu entlehnen seien. Diese Abstu-

[3] Vgl. Gnau, Hermann, Die Zensur unter Josef II., Straßburg, 1911.
[4] Ebendort, S. 12.
[5] Ebendort, S. 47 und Wolf P. Phil. III., S. 176 ff.

fung wurde schon in den Noten der Zensurbehörde zum Ausdruck gebracht[6]. Von der Landesstelle war ein Rekurs an die Wiener Zensurbehörde möglich. In den Zensurbehörden saßen auch Geistliche, allerdings aufklärerisch gesinnte, wie z. B. Wittola. Die Zensurbehörde hatte nun alles u. zw. jetzt auch die theologischen Werke zu zensurieren, was freilich zu schweren Unzukömmlichkeiten führen konnte[7]. Auch Gebetbücher, Gebetszettel, kirchliche Anschlagzettel mußten diese staatliche Zensur passieren. Man wollte dadurch Spekulationen auf Leichtgläubigkeit, Aberglaube und Andächtelei unterdrücken. Wenn eine Ablaßverkündigung beanständet wurde, weil darin der Ausdruck „Nachlaß der Sünden" vorkam[8], so mag man immerhin annehmen, daß dieser Ausdruck mißverständlich ist. In anderen Fällen aber ging die Behörde über das Ziel hinaus, so wenn sie ein Rituale der Wiener Erzdiözese verbot, weil sie darin verschiedene Formeln für Weihungen und Segnungen beanständete. Der Kaiser gab hierin schließlich eine sehr maßvolle Entscheidung: Jene Benediktionen, die sich auch im Rituale Romanum finden, sollten erlaubt sein, andere nicht[9].

Es zeigte sich indessen, daß das Volk für eine weitgehende Preßfreiheit nicht reif war. Unter dem Vorwande, Bildung und Aufklärung zu fördern, brachten die Skribenten ihre Dutzendware massenhaft auf den Markt. Das Recht der Kritik wurde durch Schmähschriften und Pasquillen mißbraucht[10], die sich auch an die Person des Monarchen heranwagten. So ist es begreiflich, daß die Zensurbehörde bald strengere Maßstäbe anlegte. 1785 und 1787 kamen Verschärfungen der Zensurvorschriften. Manche Werke, die man vorher hatte passieren lassen — es handelt sich hiebei zumeist um ausländische, französische oder reichsdeutsche Literatur —, wurden jetzt verboten oder nicht

---

[6] Wolf, a. O., S. 179. Admittitur = ein völlig bedenkenloses Werk. Permittitur = wertvoll, aber nicht wahllos freizugeben. Toleratur = ein Werk mit bedenklichen Sätzen in größerer Anzahl.

[7] So wenn Prof. Royko sich bei Angriffen von kirchlicher Seite einfach auf die Billigung durch die Wiener Zensur berief und dadurch diese Einwände zu entkräften suchte. S. u. S. 151.

[8] Gnau, a. O., S. 84.

[9] Ebendort, S. 144. 1781 wurden einige Gebetbücher „wegen albernen, abergläubischen Inhaltes" verboten.

[10] Wolf P. Phil, a. O., III, S. 540.

mehr wahllos zum Verkaufe zugelassen[11]. An diesem einen Beispiel der Handhabung der Zensur zeigt sich deutlich Josefs Absicht, das Wissen, die echte Aufklärung und die in diesem Sinn verstandene echte Religiosität zu fördern und alles zu hindern, was dem, so wie der Sittlichkeit und dem Staatswohl entgegen ist. Aber auch das Mißlingen seiner Absichten in der konkreten Verwirklichung seiner allzu optimistischen Pläne.

Wirkte sich die Preßfreiheit und die Lockerung der Zensur naürlich vor allem in Wien aus, so zeigten sich ihre Folgen doch auch in unserer steirischen Landeshauptstadt. Bis 1784 gab es in Graz nur einen einzigen monopolisierten Buckdrucker und Verleger, W i d m a n s t ä t t e r, dessen Gründer Georg Widmannstätter aus München 1585 nach Graz gekommen und 1586 zum Hofbuchdrucker ernannt worden war[12]. 1784 folgten Franz Royer und Kienreich, 1785 Ferstl und Leykam. Ein Buchdrucker Schröckenfuchs ist vom Jahre 1789 bezeugt, ein Ambros vom Jahre 1793[13]. Dies weist hin auf ein lesebegieriges und aufnahmsfähiges Publikum. Wenn auch einige der genannten Druckereien wieder eingingen, so hielten sich doch die maßgebendsten, nämlich Leykam, der 1805 auch die Widmannstätter Druckerei erwarb und Kienreich. Die Neuerscheinungen in Graz waren zahlreich. Bis in die Zeiten Kaiser Josefs hatten die religiösen und theologischen Druckwerke überwogen, jetzt aber zeigt sich ein allgemeinerer Zug[14]. Predigtwerke und theologische Abhandlungen nahmen im letzten Dezennium vor Joseph noch einen breiten Raum ein. Aber auch „ein Gespräch zwischen einem Bauer und dem Pfarrer über die Verminderung der Feiertage" findet sich aus dem Jahre 1773, und die ersten Schriften der Professoren Tomicich, Gmeiner und Royko werden hier verlegt. Nach 1780 steigert sich die Verlagstätigkeit in Graz. Der Buchdruck steht im Dienst der Aufklärung. Das Jahr 1783 z. B. bringt den berühmten Hirtenbrief des Bischofs Arco über das Ehe-

---

[11] Das bezeugt das im Landesregierungsarchiv zu Graz befindliche Verzeichnis der von der Zensur zugelassenen und verbotenen Schriften.

[12] S. Stiefvater, Leop., Beiträge zur Geschichte des Buchdruckes und Buchhandels in Steiermark, Wien, 1887, S. 20.

[13] Ebendort, S. 30.

[14] Ein Verzeichnis der in Graz damals erschienenen Druckwerke findet sich in einem Manuskript unserer Universitätsbibliothek, in das mir die Bibliotheksverwaltung freundlichst Einblick gewährte.

patent und das Pastoralschreiben des Bischofs von Mantua über das Aufhören der Ordensgelübde, die Aufhebung von Orden und Klöstern. Daran schließen sich die zahlreichen kleinen Schriften der Professoren Gmeiner und Neupauer[15]. Zugleich wurden viele Predigten gedruckt, die schon im Titel anzeigen, daß sie im Sinne der Zeit praktische Themen behandeln, z. B. über das Armeninstitut. Die zahlreichen Schriften der Professoren an der Grazer Hochschule und des Vorauer Chorherrn Aquilin Cäsar werden in Graz verlegt und zahllos waren die kleinen, inhaltlich freilich meist wertlosen Flugschriften zu aktuellen Fragen und Vorgängen. Eine besondere Stellung unter den literarischen Erscheinungen jener Zeit nehmen die „Skizze von Grätz“[16] und „das Grazer Märchen“ ein. Erstere, auf welche im folgenden bei der Schilderung des geistigen Milieus von Graz öfter Bezug genommen wird, erschien 1792, letzteres 1786. Der Verfasser des „Märchens“ ist wahrscheinlich der Grazer Rechtsanwalt Dr. Eustach König, der Autor der „Skizze“ König oder wahrscheinlicher Rutnik[17]. Der Standpunkt beider Schriften ist aufklärerisch, ja sogar leicht-freigeistig, ironisierend. Besonders die „Skizze“ enthält wervolle Schilderungen des geistigen, politischen und kirchlichen Zustandes der Stadt Graz, deren Bevölkerung der Verfasser damals auf 40.000 Einwohner schätzt[18]. Das „Grazer Märchen“ ist eine ausgesprochene Aufklärungsschrift und für diese Gattung nach Aufmachung und Inhalt charakteristisch[19]. Auf einem Platz der Stadt sammelt sich um einen alten Mann in sonderbarem Aufzug eine disputierende Gruppe. Ein Priester gesellt sich hiezu, der die neuen Zeiten beklagt, die vielen verderblichen Bücher, welche mit der Aufklärung eine Verarmung verursachen, weil der Handel mit Wachsfiguren, Lukaszetteln, Kerzen und Devotionalien, der früher viel Reichtum gebracht, jetzt unterbunden sei usw.[20] Nun

[15] S. u. S. 109 ff., 156 ff.

[16] Neu herausgegeben von Schlossar A., Graz, 1922.

[17] Martin Rutnik war Kapfenberger Gutsverwalter, s. Schlossar in der Vorrede, Popelka, a. O., I, 29. König galt als sehr geistvoll und aufgeklärt. Er starb, 37 Jahre alt, 1795.

[18] Diese Schätzung dürfte übertrieben sein. Nach Popelka, Fr., Geschichte der Stadt Graz, II, S. 298, betrug die Bewohnerzahl zirka 30.000.

[19] Gedruckt bei Leykam 1786.

[20] A. O., S 10.

ergreift besagter alter Mann das Wort zu einer beredten Verteidigung der neuen Zeit. Er rühmt die baulichen Veränderungen, die Straßenpflege, die Klosteraufhebung, die Abschaffung der Feiertage[21], die Beschränkung der Wirtshäuser und Kneipen u. s. f.[22] Endlich halte man die Menschen zur Arbeit an und entferne man an den gebotenen Feiertagen die Käufer und Verkäufer samt ihrem Kram von der Umgebung der Kirchen und sorge man für würdigen Gottesdienst usw.

Auch die ersten Anfänge des Grazer Zeitungswesens fallen in diese Zeit. Das erste periodisch erscheinende Blatt war der „Grazer Merkur"[23], der bis 1792 erschien. Er ist indessen nur ein Anzeiger, selten sind belehrende und noch seltener politische und weltanschauliche Aufsätze darinnen enthalten. Höchstens in gelegentlichen Bemerkungen und Glossen zeigt sich der Geist, in welchem das Blatt redigiert ist[24]. Und in den letzten Jahren wird er unter dem Eindruck der ausgebrochenen französischen Revolution bedeutend konservativer. Das gilt auch vom zweiten und größeren Blatt, der „Grazer Zeitung", die der Buchdrucker Andreas Leykam seit 1784 zweimal wöchentlich herausgab. Bis 1787 war Michael Ambros, der erste Grazer Berufsjournalist, Redakteur. Dann folgte der auch sonst bekannte Publizist Josef Karl Kindermann bis 1801. Dieser spielt überhaupt im geistigen Leben von Graz eine bedeutende Rolle. Ein gebürtiger Deutschungar, hatte er viele Reisen gemacht und gab nebst Werken zur steirischen Geographie und Geschichte den „Steirischen Volksfreund" heraus[25]. Wenn auch ein Mann der Aufklärung, so ist er doch bedeutend konservativer gesinnt als Ambros, der seit 1786 ein eigenes Blatt, die „Bauernzeitung" herausgab, die aber durchaus nicht für das Landvolk, sondern ebenfalls für die städtische Intelligenz berechnet war. Zunächst radikaler als die „Grazer

---

[21] A. O., S. 53.

[22] A. O., S. 49.

[23] S. Schlossar A., Die Grazer Zeitung, Eine Festgabe zu ihrem 100jährigen Bestand, Seite 6.

[24] Z. B. Jahrgang 1790, Nr. 49 u. a.

[25] Schlossar, a. O., S. 17. Erst viel später, ab 1812, erscheint als literarische Beilage der „Grazer Zeitung" der „Aufmerksame" mit wertvollen Beiträgen belehrenden Inhaltes; a. O., S. 37. Vgl. hiezu auch Schlossar A., Innerösterreichisches Stadtleben vor 100 Jahren, S. 83 ff.

Zeitung", ließ auch dieses Blatt seit 1790 Klagen über die Aufklärung und deren schlimme Wirkungen laut werden, also eine deutliche Folge und ein Echo der Ereignisse in Frankreich. Neben der „Grazer Zeitung" hatte dieses Blatt, sowie auch der „Merkur" eine geringere Bedeutung. Erstere hatte demgemäß den größten Einfluß auf das geistige Leben und spiegelt den Geist der österreichischen Aufklärung treu wieder: Kein Unglaube, kein Kampf gegen kirchliche Dogmen, aber Sympathie für das Staatskirchentum und lebhafte Befürwortung der Volksaufklärung. So bemerkt das Blatt in der Nr. vom 29. März 1788 mit großem Mißvergnügen, daß in der Sache der Emser Punktationen und der Nuntiatur alles beim alten bleiben soll. „Das würde heißen, daß der römische Hof in einer so wichtigen Sache wieder einen Sieg errungen hätte". Die Nummer vom 22. März desselben Jahres rügt die „Unverschämte Kritik", die man zu Rom an den kirchlichen Verfügungen der Fürsten zu üben sich erlaube. Die Klagen der Erzbischöfe gegen die Anmaßung der Nuntien finden ebenso den Beifall des Blattes[26] wie die Abschaffung der Nuntiatur und der Appellationen nach Rom durch Leopold von Toskana, „Unternehmungen von bewundernswerter Entschlossenheit[27], besonders weil „der Mann nach dem Herzen Gottes, Scipio Ricci, von den Feinden alles Guten harte Verfolgungen auszustehen hatte"[28]. Die Zeitung bedauert, daß Exmönche ‚vielfach als Hauslehrer verwendet würden, wobei" von einer Besserung der Erziehung keine Rede sein könne[29]. Die Zeitung preist mit Vorliebe jene Geistlichen, die ein Beispiel von Toleranz geben oder sich beim Unterricht des Volkes besonders hervortun[30], wenn hiebei auch oftmals der Widerstand des unwissenden und fanatischen Volkes zu überwinden ist. Heftigere Auslassungen sind in dem Blatte selten, nur der Aufstand in den Niederlanden gibt der Zeitung öfters Gelegenheit zu abfälligen Bemerkungen gegen die Mönche und den belgischen Klerus, denen die Alleinschuld am Aufstand beigemessen wird[31], „denn in deren Köpfen ist das Feuer entstanden, welches

[26] Vom 6. September 1788 und 19. Mai 1789.
[27] Vom 7. Oktober 1788.
[28] Vom 30. September 1788.
[29] Vom 17. Mai 1788.
[30] Vom 10. und 14. April 1789.
[31] Vom 4. Juli und 21. November 1789.

jetzt das Land verbrennt". Auch der Nuntius, sowie der Erzbischof von Mecheln werden in diesem Zusammenhang scharf angegriffen[32]. Im allgemeinen aber ist das Blatt ein farbloser Anzeiger, der natürlich die Kirchen- und Staatspolitik des Monarchen vertreten mußte. Nach der erwähnten „Skizze" erfreute sich diese Zeitung großer Verbreitung und Wertschätzung[33], sie sei nach der „Wiener Zeitung" die vollendetste in allen Erbländern, während der „Merkur" sichtlich verfalle. Ein schöngeistig literarisches Blatt oder eine derartige Beilage hatte Graz damals noch nicht, was die erwähnte „Skizze" beklagt[34]. Während sich vor Josef der Leseappetit mit einem Gebetbuch, einer Hauspostille und einem Schreibkalender abfertigen ließ, fänden nach 1784 sechs Buchdrucker und sieben Buchhändler hier ein Tätigkeitsfeld. Allerdings sei das Interesse für wissenschaftliche Werke wieder im Schwinden. Rittergeschichten und historische Novellen würden bevorzugt[35]. Daneben finden auch Druckerzeugnisse praktischen, wirtschaftlichen Inhaltes ihren Leserkreis.

Die einzige öffentliche Bibliothek der Stadt war die der Universität. Sie betrug früher an 30.000 Bände, nach der Klosteraufhebung erfuhr sie eine Bereicherung auf 100.000. Ein Betrag von 500 fl. jährlich war für Neuanschaffungen bestimmt. Mit der Neuordnung und Katalogisierung des großen Zuwachses war zunächst der Weltpriester Herz betraut, der aber, wie es scheint, seiner Aufgabe nicht zur Zufriedenheit oblag. Später hat der berühmte Professor der Moraltheologie, Josef Jüstel, die Leitung der Bibliothek in die Hand genommen[36]. Die „Skizze" sagt, die Zöglinge des Generalseminars hätten die Bibliothek, die im früheren akademischen Theater (heute großer Saal des Landesregierungsarchivs) ihre Aufstellung fand, fleißig benützt. Nach der Aufhebung des Generalseminars jedoch verirre sich nur selten ein Student in die Bibliothek[37].

Das Theater von Graz war vor 1775 in einem Winkel der Stadt, am Tummelplatz untergebracht gewesen. In diesem Jahre

32 Vom 15. März, 12. April 1788 u. a.
33 A. O., S. 191.
34 „Skizze", S. 194.
35 A. O., S. 197.
36 Krones, a. O., S. 486 ff. Die „Skizze" hingegen rühmt Herz.
37 „Skizze", S. 189.

aber wurde das Theater am Franzensplatz gebaut. Während der Adel, dem früher die Plätze des Theaters fast alle reserviert waren, die italienische „Opera Buffa" bevorzugte, verlangte das Bürgertum das Deutsche Schauspiel und diese Richtung trug unter Josef den Sieg davon[38]. Das Land nahm jetzt das Theater in seine Verwaltung und besoldete die Schauspieler. Seither sind die Hanswurstiaden samt der welschen Sängerei verdrängt und dient das Theater dem Bildungsstreben auch des gemeinen Mannes[39].

Die Bürgerschaft von Graz begrüßte den neuen Zug, ja, sie war der beste Resonanzboden der Aufklärung gewesen, sowohl im politischen als auch im kirchlichen Sinn. Die Aufhebung der Bruderschaften z. B. und ihre Vereinigung zum Armeninstitut wurde in diesen Kreisen dankbar empfunden. Letzteres hat sich in Graz, wie es scheint, rasch eingelebt[40]. Mit lebhaftem Dank vermerkte man es in diesen Kreisen, daß das Bürgertum dem Adel gegenüber nun zu erhöhter Geltung kam und leichter Zutritt zu den öffentlichen Ämtern fand[41]. Die erwähnte „Skizze" schildert den Bürger von Graz als bieder, offenherzig, willig und gewissenhaft. Auch in der Art, über religiöse und politische Materien ziemlich richtig und hell zu denken, übertreffe die Bürgerschaft von Graz manche erbländische Hauptstadt[42]. Sie ersuchte Leopold II. um Beibehaltung der Preßfreiheit und der Toleranz. In religiöser Hinsicht sei die Anhänglichkeit an Aberglaube und Andächtelei im Schwinden, die echte Aufklärung habe sich verbreitet, die Neuordnung des Gottesdienstes, die deutschen Gesänge bei der Messe seien von der Bevölkerung mit Freuden aufgenommen worden[43]. Die Toleranz gegen Andersgläubige sei früher schon geübt und ihre offizielle Verkündung freudig begrüßt worden, von wenigen Ausnahmen abgesehen[44]. Wenngleich die Meinungen über die politischen Ideale auch in Graz geteilt waren, so hatte man doch allgemein die Überzeugung,

---

38 Ebendort, S. 265 ff.

39 „Grätzer Märchen", S. 58 ff und S. 62.

40 S. „Skizze", S. 243, „Grazer-Märchen", S. 56.

41 „Der liebende Monarch, sagt das „Grazer Märchen", S. 69, mischte auch Verdienstzähler unter die Ahnenzähler".

42 „Skizze", S. 80.

43 „Skizze", S. 77 ff und S. 122.

44 „Skizze", S. 124.

unter einem weisen, gerechten und gütigen Szepter zu leben. Maria Theresias Tod hatte allgemeinen Schmerz hervorgerufen. Desgleichen, wenn auch nicht so allgemein, das Ableben „Josefs des Verkannten", dessen Anordnungen in Graz bereitwillige Aufnahme gefunden hatten[45]. Die französische Revolution wirkte allgemein abstoßend[46].

Dieses Bild, das wir hauptsächlich der erwähnten „Skizze" von Graz entnehmen, dürfte sich im allgemeinen richtig erweisen und zeigt, daß die neue Form geistigen Lebens, wie es die Zeit der Aufklärung bot, gerne angenommen wurde, ohne daß man etwa mit dem alten Inhalt, der von religiöser und geschichtlicher Tradition bestimmt war, radikal hätte brechen wollen oder gebrochen hätte.

Wie schon öfter bemerkt, sah die Aufklärung das Wesen der Religion in ihren ethischen Lehren, die mit den Prinzipien der allgemeinen Menschenliebe, der Humanität, zusammenfielen. Diesem Humanitätsideal huldigten auch die damaligen Freimaurerlogen Österreichs, wobei vielleicht manchmal ein faktisches, aber kein grundsätzliches Absehen von Übernatur und Offenbarung verbunden war. So ist es kein Wunder, daß auch Geistliche der Grazer Freimaurerloge „zu den vereinigten Herzen" angehörten. Einer der interessantesten war Fortunat Spöck, früher Franziskaner, dann Weltpriester und seit 1788 Benefiziat an der Leechkirche[47]. Derselbe führte als Naturheiler vielfach glückliche Kuren aus und fand, da er deshalb angegriffen wurde, den Schutz seiner dankbaren Klientel, die sich auch aus vornehmen Ständen rekrutierte. Besonders seine Brüder in der 1781 gegründeten Loge nahmen sich seiner an und erreichten 1793 für ihn gegen die Atteste der Ärzte die Erlaubnis, seine Kuren machen zu dürfen[48]. Der Maurerbund von Graz feierte dies durch ein Siegesbankett. Spöck starb, hochgeachtet und geschätzt, am 11. September 1813. Der Maurerloge gehörten u. a. noch an: der Kreiskommissär Karl Graf Attems, Professor Buresch von Greifenbach, der Minorit Karl Barbulan, der Domherr Andreas Kautschitsch, der Theologieprofessor Klemens

[45] Ebendort, S. 52 und 54.

[46] Ebendort, S. 54.

[47] Schlossar A., Vier Jahrhunderte deutschen Kulturlebens in Steiermark, S. 64 ff.

[48] A. O., S. 75 ff.

Kemper, der Dominikanerpriester Dernoschnigg, der Konsistorialrat und spätere Dechant von St. Ruprecht a. d. Raab Karl Gadolla, der Stadtpfarrer von Graz Christof Greiner, der Professor des Kirchenrechtes Franz X. Neupauer, ein Lambrechter Benediktiner, ein Zisterzienser P. Scheiger[49]. Eine besondere Erwähnung verdient noch der Ex-Jesuit W e r n e k i n g, ein gebürtiger Oberösterreicher, 1762 Jesuit und Lehrer der Poetik, nach Auflösung des Ordens Professor am Gymnasium zu Graz bis 1792 und dann am Theresianum. Seinen Ruhestand verlebte er wieder in Graz, wo er 1810 starb. Dem Bischof Graf Arco von Seckau widmete er anläßlich seiner Besitznahme von der Kathedrale in Graz eine Ode, die den Bischof als menschenfreundlichen, aufgeklärten Kirchenfürsten feiert[50].

---

[49] Nach einem Mitgliederverzeichnis der Grazer Loge aus dem Jahre 1787. Betreffs der Freimaurer glaubte Kaiser Josef weder an ihre Bedeutung, noch an Gefährlichkeit und hielt es für „Gaukelei"; „weil sie aber doch schon einiges Gute für den Nächsten, für die Armut und Erziehung geleistet haben", so gestattet ihnen der Kaiser in den Landeshauptstädten je eine Loge, verbietet es aber an anderen Orten (mit Erl. vom 11. Dezember 1785).

[50] S. u. S. 40.

III.

Die Einstellung der kirchlichen Kreise.

Die Haltung des Klerus und speziell des Episkopates zur Aufklärung und zur josefinischen Kirchenpolitik war für die Erfolge derselben ausschlaggebend und ist daher stets Gegenstand des besonderen geschichtlichen Interesses und besonders harter Kritik gewesen. Im letzten Dezennium Maria Theresias stand Bischof Josef Philipp Graf Spaur an der Spitze der Seckauer Diözese und war zugleich Salzburgischer Generalvikar für den übrigen Teil der Mittel- und Obersteiermark, da die Diözese Seckau vor der Diözesanregulierung unter Josef ja nur 22 Pfarreien im Gebiet von Seckau-Knittelfeld und Wildon-Hengsberg umfaßte. Spaur war 1763 auf Bischof Leopold Ernst Graf Firmian gefolgt. Als seine Ernennung durch den Metropoliten von Salzburg geschehen war, zeigte dies Spaur mit 10. November 1763 wohl der Regierung an, aber in einer Form, mit der man höchsten Ortes unzufrieden war. Es wird ihm in einem Reskript das Beispiel seines Vorgängers vorgehalten, der in der Anzeige den allerhöchsten Schutz und die Genehmigung seiner Person erbeten habe und „Inful und Stab seiner Majestät zu Füßen legte". Es wird der Erwartung Ausdruck verliehen, daß Spaur, „dessen Ausdruckung von der Schreibart seines Vorgängers so verschieden ist", eine nochmalige Anzeige seiner Ernennung einsenden werde, übereinstimmend mit den Ausdrücken des Bischofs Firmian. Auch in einigen anderen Fällen treffen wir Bischof Spaur in einem gewissen Gegensatz zu den Tendenzen der Regierung, z. B. in der Frage der Aufstellung eines Provikares. Spaur, der auch Domherr von Brixen und Salzburg war, mußte sich während je zweier Jahre durch wenigstens vier Monate hindurch in der Metropole aufhalten und sollte auf kaiserlichen Wunsch[1] für diese Zeit einen Provikar aufstellen. In seiner Antwort erklärt er sich nur bereit, seine bestehende Kanzlei mit den nötigen Vollmachten zu betrauen. Ein anderes

---

[1] Weisung der Hofkanzlei vom 7. Dezember 1773.

Mal wird Spaur getadelt, weil er anläßlich des Religionsaufruhres in Stadl vom Jahre 1773, wo sich Kryptoprotestanten gezeigt hatten[2], die der Ketzerei verdächtigen Personen vom Empfang der Sakramente ausschließen ließ. Die Hofkanzlei beantragt, diese Weisung des Bischofs zu ahnden und abzustellen. Dem stimmt die Kaiserin mit dem Bemerken zu, der Bischof sollte nicht öffentlich bloßgestellt, sondern nur in einem Privatschreiben „von seinem Irrwahn" abgemahnt werden[3]. Der damals schon einsetzende Kampf gegen Aberglauben und „Andächtelei" traf jedoch Bischof Spaur in einer Linie mit der Regierung. 1771 hatte er das sogenannte „Kreuzziehen", d. h. das Tragen von Holzkreuzen bei Bußgängen verboten. Als ihn eine Mitteilung der Landesregierung vom 11. März 1772 aufmerksam machte, daß sich derlei „Kreuzzieher" und „Peitscher" doch wieder in der Fastenzeit auf dem Kalvarienberg zu Graz gezeigt hätten, schritt er energisch gegen dieses „Ärgernis" ein. Der Geister- und Gespensterglaube trieb noch immer wunderliche Blüten. Auf Wunsch der Landesstelle[4] mahnt der Bischof die Geistlichkeit zu größerer Vorsicht in derlei Dingen. Streng untersagt er auf Wunsch der Landesregierung[5] die von den Kapuzinern noch betriebene Verbreitung von sogenannten Agnus Dei-Zetteln und gibt den Ordensoberen diesbezügliche Aufträge. Manche Segnungen, wie die des Pulvers zum Wetterschießen, abergläubische Gebräuche, wie das Aufstellen von Wurzeln und Kräutern vor Tür und Fenster in manchen Nächten, wurden von weltlichen und geistlichen Behörden untersagt. Mit der Anordnung der Regierung parallel läuft auch die Sorge des Bischofs Spaur für eine bessere Ausbildung der Lektoren an Klosterschulen, die sich nach einer bischöflichen Kurrende vom 30. Jänner 1778 einer Prüfung vor dem Direktor der Universität unterziehen mußten. Nach einer Nachricht Wittolas

[2] Bischof Spaur schrieb damals dem Klerus eine erhöhte „Religionssteuer" vor „zur Bekämpfung des in Obersteier ausgebrochenen Religionsübels".

[3] Zwiedeneck-Südenhorst H. v., Geschichte der religiösen Bewegung in Innerösterreich im 18. Jahrhundert, S. 49. „Es dürfte sich in der Geschichte der österreichischen Verwaltung kaum ein eklatanterer Fall von direkter Bevormundung der Kirche durch den Staat finden."

[4] Vom 15. November 1776; über den Aberglauben und den Kampf dagegen siehe auch Popelka Fr., Geschichte der Stadt Graz, II, S. 426 ff.

[5] Vom 15. Juli 1777.

wäre Spaur ein Gegner der aufgelösten Gesellschaft Jesu gewesen[6], hätte günstig über die jansenistische Kirche von Utrecht, wofür ihn Wittola interessiert hatte[7], geurteilt und sei ihr sympathisch gegenübergestanden. Spaur stand mit Wittola in Korrespondenz und dieser kann schreiben, Spaur, „dieser unvergleichliche Bischof, hat mir versichert, er werde den neuen Erzbischof von Salzburg für die Kirche von Utrecht einnehmen, damit deren Glieder, schon vereint mit dem unsichtbaren Hirten, auch mit dem sichtbaren Hirten wieder vereint würden. So urteilt ein Bischof über die Utrechter Kirche, der heute eine Zierde der Deutschen Kirche ausmacht"[8]. Die österreichische Biedermanns=Chronik schreibt über ihn[9]: „Spaur ist ein gutgesinnter, eifriger Oberhirt, der keineswegs zu den Anhängern der römischen Hofpartei zählt und von der Wahrheit gänzlich überzeugt ist, daß nicht der Staat in der Kirche, sondern die Kirche im Staate ist. Dafür ist auch die ganze Datarie samt dem berufenen Ex=Jesuiten P. Zaccaria mit ihm höchst unzufrieden". Besonders rühmt die erwähnte „Chronik", daß er entgegen dem päpstlichen Willen die Verkündigung der Bulle Unigenitus nach kaiserlichem Befehl unterlassen habe. Hingegen erwähnt merkwürdigerweise der sogenannte „Phantasten-Almanach"[10] Bischof Spaur unter den „Förderern des Rückschrittes und Aberglaubens". „Graf von Spaur, Pflaum und Valoi ist der Schutzgeist der Teufelsbannerei und hat die Erlaubnis zu einer Teufelsaustreibung gegeben zu einer Zeit, wo der Primas von Deutschland den Mönchen, die sich zu derlei gebrauchen ließen, die Strafe des Kerkers anwies"[11].

---

[6] Sie oben S. 20, Brief an Dupac, vom 8. Dezember 1773, a. O., S. 331.

[7] Ebendort, Brief vom 19. November 1769, S. 320 und vom 14. Jänner 1779, S. 583.

[8] Ebendort, Brief an Dupac, vom 12. Jänner 1773, a. O., S. 323.

[9] Seite 226.

[10] Der sogenannte Phantasten= und Prediger=Almanach, eine giftige Satire auf die angeblichen Dunkelmänner, anonym und mit pseudonymen Druckort, erschien durch mehrere Jahre hindurch bei Grattenauer in Nürnberg.

[11] Phantasten=Almanach, S. 279. Die erwähnte Anspielung bezieht sich auf eine betrügerische Spukgeschichte in Graz, wobei ein Lehrjunge die Leichtgläubigkeit seiner Zeit ausnützte. Siehe das Schreiben der Landesstelle an das fb. Ordinariat vom 15. November und 16. Dezember 1776 (Ordinariatsarchiv).

Der Primas von Deutschland, dem dieses Lob gespendet wird, ist Erzbischof Hieronymus Colloredo von Salzburg, für Steiermark von Bedeutung nicht nur, weil das Land seiner Metropole zugehörte, sondern weil er für den größeren Teil der Steiermark bis zur neuen Diözesanregulierung 1786 ja Ordinarius war. Er ist kirchenpoltisch ausgesprochener Febronianer, schloß sich den Emser Punktationen an und war bedacht auf eine Klärung und Reinigung der Religiosität im Sinne der Aufklärung. In bezug auf Toleranz, Mönchswesen und Bekämpfung des „Aberglaubens" dachte er nicht anders wie der Kaiser. Letzterer fand auch bei seinen kirchenpolitischen Maßnahmen, ja auch bei der Diözesanabgrenzung und Neuerrichtung das größte Entgegenkommen Colloredos, das erst eine Grenze fand, als Josef II. Graz zum Sitz eines innerösterreichischen Erzbistums machen wollte[12]. Als sich der praktischen Durchführung des Toleranzpatentes seitens mancher Geistlichen und seitens des Landvolkes Schwierigkeiten entgegenstellten[13], war dies für Colloredo der Anlaß zu seinem viel beachteten Hirtenbrief, der wieder eine förmliche Flut von Flugschriften auslöste[14]. Bei den Vertretern der josefinischen Kirchenpolitik, sowie der geistig-kirchlichen Aufklärung war Colloredo ein gefeierter Name. Wittola stellte ihn im Gegensatz zum „unglückseligen Triumvirat Migazzi (Erzbischof von Wien), Nuntius Garampi und Kerens (Bischof von Wiener-Neustadt)", sowie zu seinem Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Salzburg, dem Wittola „jämmerliche Ignoranz" vorwirft[15]. Von Colloredo aber rühmt er, daß er kein Freund der „zerstörenden Societät" (Jesuiten) sei und die Albernheit der ultramontanen Bestrebungen erkenne. Man dürfe hoffen, daß Colloredo auch die Sache der Utrechter Kirche, sowie die Rechte der Hierarchie gegenüber Rom mutig vertreten werde. „Man kann von der Festigkeit Colloredos gegen

---

[12] Posch A., Beiträge zur Geschichte des Bischofs Josef Adam Graf Arco, in den Mitteil. des hist. Ver. f. Steiermark, 1927, S. 180 ff.

[13] Zwiedeneck-Südenhorst, a. O., S. 50; Waldau Ernst G., Geschichte der Protestanten in Österreich, Steiermark, Kärnten und Krain. Anspach, 1784, II. Bd., S. 464 ff.

[14] Brunner S., Theologische Dienerschaft, S. 331 ff., s. oben S. 17.

[15] Brief an Dupac vom 19. November 1769, a. O., S. 320. Der hier genannte Vorgänger war Erzbischof Sigmund Graf Schrattenbach, 1753—71. Migazzi wird auch im erwähnten Phantastenalmanach oft angegriffen.

den Despotismus Roms viel erwarten"[16]. Auch die österreichische Biedermannschronik rühmt Colloredo: „Sein unvergleichlicher Hirtenbrief vom Jahre 1782 hat in den k. k. Staaten vielen Einfluß auf die gute Sache"[17].

Für Graz und die Steiermark kam es natürlich bei der Durchführung der josefinischen Maßnahmen vor allem auf die Haltung des Landesbischofs Josef Adam Graf Arco an, der von 1780 bis 1802 Bischof von Seckau und als solcher auch salzburgischer Generalvikar für den größten Teil von Mittel- und Obersteier und nach der Diözesanregulierung, die im Jahre 1786 durchgeführt wurde, Ordinarius für das Gebiet von Mittelsteiermark war, welche damals die Seckauer Diözese bildete[18]. Graf Arco war am 27. Jänner 1733 geboren, entstammte dem Hause der Reichsgrafen von Arco, machte seine Studien in Rom und wurde schon 1760 Domherr zu Passau und als solcher bald Provikar seines Ordinarius für den niederösterreichischen Anteil Passaus. 1776 wird er Bischof von Königgrätz und Domherr von Salzburg[19]. Aber schon 1780 vertauschte er diese Diözese mit der von Seckau.

Arco hat sich während seiner ganzen Amtszeit stets als Diener seines kaiserlichen Herrn gefühlt, es aber auch an eifriger Hirtensorge für seine Diözese nicht fehlen lassen. Er ging nicht so weit wie manche seiner bischöflichen Zeitgenossen, etwa Bischof Karl Graf Herberstein von Laibach oder Graf Trautmannsdorf, Bischof von Königgrätz[20], von denen mindestens ersterer tatsächlich in manchen Punkten sich in kirchlichen Verfassungsfragen mit der kirchlichen Lehre in Widerspruch setzte. Der bevollmächtigte Minister des kaiserlichen Hofes in Rom, Graf Herzan, später Bischof von Steinamanger, war unserem Bischof Arco freundschaftlich zugetan[21]. Beide stimm-

[16] Brief Wittolas an Dupac vom 26. März 1772, a. O., S. 324.

[17] Biedermanns-Chronik, S. 49.

[18] Posch A., Mitteil. d. hist. Ver. f. Steiermark, 1927, S. 177 ff.

[19] J. W. Werneking, der o. erwähnte Ex-Jesuite, widmete dem Bischof Arco bei seiner Besitznahme der Grazer Kathedrale eine schwülstige Ode: Arco, der Druidenfürst an der Mure, Graz, 1786. Hierin rühmt er Arcos weise Haltung: „Gleich entfernt vom Wirbelschlund lockerer Lehre, wie von der Klippe des Rigorismus" (S. 15).

[20] Brunner, Seb., Theologische Dienerschaft, S. 165 und 277. Vgl. auch oben, S. 16 .

[21] Ebendort, S. 296.

ten auch darüber überein, daß sie innerlich nicht allen Anordnungen der Staatsgewalt Beifall zollten, jedoch den Gehorsam gegen den Landesfürsten anderen Rücksichten voranstellen zu müssen glaubten[22]. Bei vielen landesfürstlichen Anordnungen kirchlicher Natur konnte man ja umso eher über die formelle Unzuständigkeit hinwegsehen, als sie inhaltlich nicht nur berechtigt, sondern höchst nützlich waren, so z. B. die Einrichtung des Armeninstitutes, die Fürsorge für religiösen Unterricht in Schule und Predigt, ja weitgehend auch die Obsorge für einen gereinigten und auf das Wesenhafte abzielenden Kultus. Wenn Bischof Arco hierin ohne Bedenken mittat und seinem Klerus wiederholt die genaueste Erfüllung landesfürstlicher Erlässe einschärfte, so kann dies kein Vorwurf sein. Arco war in Erfüllung seiner Hirtenpflichten ungeheuer eifrig, hielt die vorgeschriebenen Synoden und war unermüdlich in den bischöflichen Visitationen. Hiebei legte er besonderes Gewicht auf den klaglosen Schulunterricht und die religiöse Unterweisung in der Christenlehre[23]. Im Sinne seines Landesfürsten wollte er bei Visitationen keinerlei Gepränge mit großen Unkosten[24]. Er war bedacht auf gute Disziplin im Klerus, dem er den Besuch von Gasthäusern und Tanzunterhaltungen streng verbot[25] und das Tragen des geistlichen Kleides einschärfte[26]. Die Regularen werden gemahnt, sich eine echt seelsorgliche Bildung anzueignen, aber auch an die Gehorsamspflicht gegen die Oberen erinnert. Die Pfarrer werden angewiesen, ihre Hilfspriester stets „mit Anstand und erforderlicher Liebe zu behandeln“[27]. Voll Eifer sorgt Bischof Arco für die Beteilung von armen Kirchen mit den Paramenten aus dem Bestande der aufgehobenen Klöster, er befiehlt, die Predigten schriftlich auszuarbeiten und sie zur Einforderung bereitzuhalten. Jeder Seelsorger soll den Beschluß des Trienter Konzils

---

[22] Ebendort, S. 12, 21 und 45. Posch A. a. O., S. 185 f.

[23] Eine bischöfliche Instruktion von 1784 schärft die sonntägige Christenlehre ein, im Sinne der kaiserlichen Verordnung.

[24] Hofdekret vom 2. November 1784.

[25] Bischöfliche Currende vom 8. Februar 1782.

[26] Currende vom 14. Mai 1782. Diese Currenden gingen stets an die Erzpriester von Straßgang, Graz, Bruck, Pöls, Hengsberg, Weiz und an die Stifte Stainz, Seckau und Admont.

[27] Currende vom 3. April 1782.

in Händen haben und sich damit wohl vertraut machen[28]. Die genaue Abhaltung der Christenlehren lag ihm besonders am Herzen. Sogar den Armen an der Klosterpforte sollte, während ihnen das Essen verabreicht wird, ein katechetischer Unterricht erteilt werden[29]. Die Geistlichen sollten den Gläubigen die richtigen Begriffe von Ablaß beibringen. Sie sollten die diesbezüglichen Satzungen des Trienter Konzils stets zur Hand haben und sich in der Unterweisung vom Ablaß darnach richten[30]. Besonders soll man dem allgemeinen Irrwahn entgegentreten, als ob man durch Ablässe, die man ohne Mühe gewinne, aller Bußübungen für begangene Sünden ledig sei. Er werde die Predigten über den Ablaß abfordern. Zweifellos spricht aus diesen Verordnungen über den Ablaß ein hoher sittlicher Ernst. Damit die Geistlichen das Amt der Schulvisitatoren wohl zu versehen vermögen, ordnete er in einigen größeren Orten eigene Kurse hiefür an, die von den Geistlichen besucht werden mußten.

All dies und vieles andere zeigt Arco als durchaus pflichtbewußten Bischof, der keine seiner Obliegenheiten vernachlässigte und, wenn auch ein treuer Diener seines kaiserlichen Herrn, doch in den Anordnungen des letzteren mit gutem Gewissen und meist auch mit Recht Förderungsmittel der wahren, geläuterten Frömmigkeit und Religiosität erblickte. Auch sein Eintreten für eine erhöhte Geltung der Landessprache im kirchlichen Gebrauche entspringt seelsorglichem Interesse. In einem Schreiben an den Erzbischof von Salzburg[31] gibt Arco seiner Meinung Ausdruck, man möge die diesbezüglichen Wünsche des Kaisers möglichst unterstützen und die deutsche Sprache bei der Spendung der Sakramente in vermehrtem Maße anwenden, um das Verständnis zu fördern. Gewiß hat auch er im Geist der Zeit einem weitgehenden Staatskirchentum gehuldigt und dem Landesfürsten kirchliche Rechte zuerkannt, die ihm nicht zukommen. Hierin ist besonders seine Pastoralanweisung an den Klerus anläßlich des kaiserlichen Ehepatentes viel genannt. Josef hatte bekanntlich mit 16. Jänner 1783 ein Ehepatent erlassen,

---

[28] Currende vom 19. Jänner 1783.

[29] Weisung an die Ordenshäuser vom 9. Mai 1783. Mit 30. April 1787 geht eine strenge Rüge an die Dechante von Piber und Straßgang wegen mangelhafter Abhaltung der Christenlehren.

[30] Currende vom 19. Jänner 1783.

[31] Das Schreiben vom 1. April 1784, Ordinariatsarchiv.

welches die Regelung der Eheschließungsform, die Aufstellung von Ehehindernissen, die Bestimmungen über die Gültigkeit derselben ganz und gar dem Staate überweist. Die Jurisdiktion der Kirche über die Ehe war damit sozusagen beseitigt, die Ehe formell dem Staate überwiesen, wenn auch die inhaltlichen Bestimmungen des Patentes weithin mit den kirchlichen Normen übereinstimmen. Josef ging hierin die Wege der regalistischen und gallikanischen Rechtsanschauung, wonach bei der Ehe der Kontrakt der Brautleute streng zu scheiden sei vom Sakramente, welches, durch die Kirche gespendet, sozusagen eine Zutat zum Kontrakte darstelle. Diese Ansicht konnte sich auf die Lehre einiger älterer Theologen, wie Melchior Canus stützen und die entgegengesetzte Anschauung, wonach der Kontrakt selber schon das Sakrament sei, also eine Ehe unter Christen ohne Sakramentscharakter unmöglich und eine Trennung von zivilem Kontrakt und Sakrament unstatthaft sei, war wohl auch damals schon in der Kirche die ziemlich allgemeine Meinung, allein das Konzil von Trient hatte sich darüber doch nicht mit aller Deutlichkeit ausgesprochen. Erst Pius VI., 1791 und 1794 und ganz unzweifelhaft erst Pius IX. in seinem Syllabus vom Jahre 1864 haben die Ansicht von der Möglichkeit einer Trennung von Kontrakt und Sakrament verurteilt[32]. Die erstere Meinung wurde nun in der Zeit der Aufklärung nicht nur von staatlichen, sondern auch von kirchlichen Kreisen Österreichs, darunter auch von Bischof Arco, geteilt[33]. Da das kaiserliche Patent mit seiner theoretischen Ignorierung der kirchlichen Jurisdiktion über die Ehe doch vielfach Bedenken erregte, so erließ Bischof Arco mit 6. August 1783 eine Anweisung an den Klerus in Sachen des Ehepatentes, worin er sagt: „Da einige Kuraten die im kaiserlichen Patent enthaltenen Punkte nicht nach ihrem eigentlichen Verstande annehmen, so wollen wir gegenwärtigen Unterricht allem unseren Klerus zur Wissenschaft bringen". Dann führt er des weiteren die Theorie von der Trennung von Kontrakt und Sakrament aus und bemerkt, daß die gesetzliche Festlegung der kontraktlichen Normen Sache des

---

[32] Syllabus, prop. 66 und 73, s. Denzinger H., Enchiridion symbolorum[10], S. 471/72.

[33] Ähnlich dachte auch Gmeiner, s. u. S. 178, dessen Schrift auf Arco von Einfluß war.

Staates sei und so kann er denn auch zum Satz kommen. „Eine Ehe (als Kontrakt) ist gültig, wenn sie dem staatlichen Ehepatente entspricht". Es ist gewiß nur eine teilweise Entschuldigung dieses Standpunktes, daß die kirchliche Lehre hierüber zu jenem Zeitpunkt noch nicht so klar herausgearbeitet war wie heute.

Die Neuordnung der österreichischen Diözesaneinteilung, übrigens ein eminent dankenswertes Reformwerk Josefs II., gibt Arco gleichfalls Gelegenheit, seinen staatskirchlichen Standpunkt zu betonen, wonach die Fürsten aus sich heraus das Recht besitzen, die Diözesangrenzen neu zu bestimmen, Diözesen neu zu errichten[34]. Auch bei der Aufhebung der geistlichen Gerichtsbarkeit oder Immunität, die der Kaiser mit 24. April 1784 angeordnet hatte, zeigt sich Arcos treu-landesfürstliche Gesinnung. Er lehnt eine angeregte Gegenvorstellung strikte ab und hielt sich getreulich an den kaiserlichen Befehl[35]. Josefs Bestrebungen, die bischöfliche Jurisdiktion auf die bisher exempten Orden auszudehnen, wobei der Kaiser betont, daß den Bischöfen kraft göttlichen Rechtes in ihrem Sprengel jegliche Jurisdiktion zukomme[36], mußten dem Kaiser die Bundesgenossenschaft der Bischöfe ebenso sichern wie seine Bemühungen, ihre Stellung gegenüber den Nuntien und überhaupt dem kirchlichen Zentrum zu stärken. Die geplante Errichtung der Münchener Nuntiatur hatte den lebhaften Widerspruch besonders der deutschen Erzbischöfe erregt, darunter auch Colloredos, der auf bayrischem Gebiet einen Suffragan, den Bischof von Chiemsee, besaß. Colloredo setzt sich über das zu beobachtende Vorgehen mit seinen Suffraganen ins Einvernehmen. Graf Arco äußert seine Bereitwilligkeit, Colloredos Haltung zu stützen und die Kompetenzansprüche des Nuntius zurückzuweisen. „Möchte doch einmal", so schreibt er an Erzbischof Colloredo, „der glückliche Zeitpunkt heranrücken, wo durch fremde, ungeeignete Einmischung die hierarchische Ordnung nicht mehr verkehrt wird. Nur Euer Hochfürstlichen Gnaden restlosen Bemühungen und standhaften Verwendung werden es künftig die Bischöfe zu

---

[34] Arco beruft sich darauf gegen Colloredo, der auf die Metropolitanrechte hinweist, s. Posch A., Mitteil. d. hist. Ver. f. Steiermark, 1927, S. 179.

[35] Ebendort, S. 185.

[36] Mit Erlaß vom 11. September 1782.

danken haben, wenn sie ungestört ihre ursprünglichen, von Gott erhaltenen Gewalten werden ausüben können und wenn alle Vorzüge der deutschen Kirchenfreiheit unverrückt erhalten werden"[37]. In den bekannten Emser Punktationen verlangten die vier deutschen Erzbischöfe von Mainz, Trier, Köln und Salzburg u. a., daß jede Jurisdiktion der Nuntien aufhöre, daß die dem Papst reservierten Dispensbefugnisse den Bischöfen in eigenem Wirkungskreis übertragen, Appellationen nach Rom unterbunden würden usw. Als sich Rom diesen Forderungen verschloß, gingen die Metropoliten via facti vor, indem sie die fraglichen Dispensen selbst erteilten. Sie suchten auch ihre Suffragane hiefür zu gewinnen. Colloredo setzt den Seckauer Bischof vom Vorhaben in Kenntnis und erhielt unter 8. Februar 1787 folgende charakteristische Antwort: „Mit dem wärmsten Gefühl der Verehrung und Dankbegierde erkenne ich nicht nur jene gerechteste und ruhmvollste Unternehmung, die Euer Hochfürstliche Gnaden mit den drei Erzbischöfen des deutschen Reiches zum Besten der Kirche und ihrer Verfassung zu veranlassen geruht haben und auch die besondere Gnade, mit der mir der Gang des Geschäftes kundgemacht wurde. Da nun diese Vorkehrungen den huldvollsten Gesinnungen Seiner Majestät auch entsprechen ... so finde ich nicht den mindesten Anstand, all demjenigen vollständig beizutreten, was Euer Hochfürstlichen Gnaden in gegenwärtiger Angelegenheit für notwendig und nützlich erachten werden. Nur geht mein sehnlichster Wunsch dahin, daß ein Concilium wenigstens nationale, welches zur Herstellung der ursprünglichen Befugnisse der Herren Erzbischöfe und Bischöfe das geeignetste Mittel zu sein scheint, in kurzem zustande gebracht werde." Auf ein Schreiben Colloredos, worin Arco gemahnt wird, unter Zugrundelegung der Emser Beschlüsse die beanspruchten Dispensrechte ohne päpstliche Fakultäten auszuüben, sagt er in seiner Antwort vom 19. April 1787 zu, weil solches Vorgehen auch den Gesinnungen seiner Majestät entspreche und „das wirksamste Mittel zu sein scheint, die durch die Ränke der römischen Kurie von soviel Jahren her entzogenen bischöflichen Befugnisse wieder zu revindizieren". Vieles sei in Österreich schon durch landesfürstliche Erlässe in diesem Sinne geregelt worden und indem auch Colloredo nun dem Beispiel

[37] Schreiben Arcos an Colloredo vom 23. Oktober 1785.

der erbländischen Bischöfe folgt und die Emser Forderungen durchführt, wird, so hofft Arco, „ein großer Teil der deutschen Kirche sich in kurzem von dem Joch der römischen Anmaßung entbürden und in den Besitz der ebenso einsetzungsmäßigen, als unveräußerlichen Rechte zurückversetzen, somit den übrigen Herren Erzbischöfen des Deutschen Reiches das glänzendste Beispiel zur Nachahmung vorlegen ... nur erbitte ich mir, so schreibt er an Colloredo unter obigem Datum, die gnädigste Äußerung, an welchem Zeitpunkt eigentlich zu obgedachter Ausübung meiner allseitigen Pastoralbefugnisse, an der ich gewiß nicht das mindeste Bedenken habe, der Anfang gemacht werden soll."

Bischof Arco hat in der Tat aus eigener Machtvollkommenheit öfters die Religiosen aufgehobenen Klöster von ihren Ordensgelübden dispensiert; zu diesem Punkte schrieben auch die Professoren Gmeiner und Neupauer und vindizierten dem Bischof dieses Recht[38].

Bischof Arco war bei Landesfürst und Regierung gut angeschrieben. Kaiser Josef trug sich mit dem Plan, Graz zur Metropole und Arco zum Erzbischof für Innerösterreich zu erheben. Dieses Projekt scheiterte allerdings und zwar hauptsächlich am Widerstande Salzburgs[39]. Auch Arcos Bewerbung um das reichsfürstliche Bistum Passau wurde von der österreichischen Regierung 1795 unterstützt. Wiederum vergeblich[40].

Mit seinem kaiserlichen Herrn und dessen Beratern traf sich Bischof Arco auch im Bestreben um eine nüchterne und einfache Art der Frömmigkeit und Religiosität. Dieser Kampf ist zum Teil eine natürliche Reaktion auf das Zeitalter des religiösen Barock, das in der Freude an Pracht und Buntheit sicherlich auch im Kult das rechte Maß gar manchmal überschritten hatte[41]. Auch waren Fälle von Leichtgläubigkeit, von Aberglauben, nicht selten. Wunderbare Gebetszettel, sogenannte Schwur- und Zaubermessen werden uns berichtet und vielleicht war man im

---

[38] S. u. S. 115, 180, und Seb. Brunner. Theologische Dienerschaft, S. 392.

[39] Posch A., Mitteil. d. hist. Ver. f. Steiermark, 1927, S. 180 ff.

[40] Ebendort, S. 190 ff.

[41] Wenn Bischof Sailer die bayrischen Gebetbücher aus jener Zeit mit abgeschmacktem, abergläubischem Zierat angefüllt sah, so mochte es in Österreich gewiß nicht besser sein. Vgl. Perthes, a. O., S. 135.

Kampfe dagegen früher zu lässig gewesen. Die Reaktion, die demnach nur zum Teil von der Aufklärung als Zeitrichtung und von der Konnivenz gegen den Protestantismus, zum anderen Teil aber vom natürlichen Gegensatz bestimmt wurde, kämpfte gegen alles, was nach ihrer Meinung den Kern der Religion beeinträchtigte. Nirgends anderswo ist in den Bemühungen der kirchlichen Aufklärung das berechtigte und das unberechtigte Element so verwoben wie hier. Viele wertvolle Bestandteile der katholischen Tradition wurden getroffen, viele Pietätswerte verletzt, unrichtig aber ist es doch zu sagen, es sei den katholischen kirchlichen Aufklärern um eine Ausrottung echter Frömmigkeit überhaupt, um eine Vernebelung des religiösen Sinnes zu tun gewesen. Dies gilt nicht einmal vom Kaiser, noch weniger von den Bischöfen, die ihm sekundierten[42]. Sie glaubten der wirklichen oder angeblichen Überwucherung der Religiosität durch heterogene und nebensächliche Momente entgegentreten zu müssen und gar manchmal berühren sich diese Bemühungen, wie schon bemerkt, mit modernen Strömungen im Katholizismus, wie sie sich sowohl in der Pflege der Religiosität, wie in der Ausgestaltung des Gottesdienstes und der Kultstätten zeigen. Daß die an sich löbliche Absicht sich oftmals in der Wahl der Mittel vergriff, ist nicht zu leugnen. Bischof Arco hat z. B. in seinem Hirtenbrief vom 18. Jänner 1783 die häufigen Prozessionen und die Lobreden auf die Gedächtnistage der Heiligen untersagt, „damit die Gläubigen mehr auf den wesentlichen Teil des Gottesdienstes geführt und von den nicht selten abergläubischen Gebräuchen abgehalten werden". Aus demselben Grund rügte er die Aufstellung von Heiligenbildern neben und über dem Tabernakel, was der Ehre des Hochwürdigsten Gutes ab-

---

[42] „Nur Nutzen und Erbauung", so sagt Kaiser Josef, „kann sich für die Religion aus der Abstellung von Mißbräuchen ergeben, die sich in die Kirchenzucht eingeschlichen haben. Ich will gewisse Dinge von der Religion entfernen, die nie dort hingehört haben". Perthes, a. O., S. 132. Der Kaiser hatte für religiöse Gebrechen, wie mechanische, gedankenlose Äußerlichkeiten, ein scharfes Auge, aber er hat oftmals rücksichtslos das als Aberglaube behandelt, was tief im Volkstum verwurzelt war, wenn er dabei auch immer wieder das christliche Leben und die Religion fördern wollte. „Ich halte mich in der Religion genau an die Sache und will den Mißbräuchen wehren, die sich in dieselbe eingeschlichen und sie selbst entstellt haben", schreibt er 1781 an den Erzbischof von Trier, ebendort, S. 139.

träglich sei[43]. Es entsprach ebenso seiner eigenen Auffassung als den kaiserlichen Befehlen, wenn er ein anders Mal die Abhaltung von Wetterprozessionen an Werktagen scharf tadelt, wenn er in einer Unterweisung an die Erzpriester und Prälaten seines Sprengels verlangt, man möge darauf sehen, daß das Volk an den aufgehobenen Feiertagen arbeite, daß man die Gottesdienste der Akatholiken achten und sich der unnützen Kontroverspredigten enthalten möge[44]. Bekanntlich hatte Kaiser Josef die kirchlichen Bittgänge und Wallfahrten stark eingedrängt, sogar die Wallfahrten nach Mariazell wurden verboten. Bischof Arco ist sehr bemüht, hierin den kaiserlichen Willen durchzuführen[45]. Er tadelt es, daß immer noch Prozessionen über Nacht ausbleiben, umsomehr „als wegen der triftigsten Gründe derlei Bittgänge verboten sind“[46].

Daß er aber durchaus kein Rationalist ist, beweist Bischof Arco, wenn er z. B. zur Abwendung der Heuschreckenplage neben der Aufforderung zum Gehorsam gegen die behördlichen Maßnahmen Betstunden anordnete[47]. Zu wiederholten Malen drängt er auch in seine Erzpriester und Dechante, sich zu vergewissern, ob in den Brevieren der Priester die behördlich angeordnete Überklebung gewisser Partien des priesterlichen Stundengebetes, z. B. für das Fest Gregor VII. wohl schon geschehen sei, sowie in den Ordenskonstitutionen die Verklebung jener Stellen, welche den Nexus mit ausländischen Oberen beinhal-

[43] „Wodurch dann leicht geschieht, daß der Christ in die Kirche geht, ohne seinen im Tabernakel wohnenden Herrn aufzusuchen und anzubeten, sondern um seine Diener zu verehren.“ Daraus ist klar, daß Bischof Arco kein Verbot der Heiligenverehrung schlechthin aussprechen wollte. Mit Currende vom 22. August 1785 wird Arco vom Erzbischof von Salzburg gemanht, in seinem Sprengel als Salzburgischer Generalvikar nach den kaiserlichen Anordnungen die „Mißbräuche“ eifrig abzustellen. Vgl. auch einen Bericht Arcos vom 8. Februar 1782 nach Salzburg. (Ordin.-Archiv).

[44] Vom 12. Jänner 1782.

[45] Sein Hirtenbrief über die Regelung der Prozessionen wird mit kaiserlicher Verordnung vom 27. Dezember 1783 den übrigen Bischöfen als Muster mitgeteilt.

[46] Currende vom 8. Juni 1782.

[47] Weisung vom 13. September 1782. Man soll dem Volk die Meinung nehmen, daß man sich gegen solche Plagen durch natürliche Mittel nicht wehren dürfe. Beides sei zu vereinen.

ten[48]. Hier und in manchen anderen Weisungen an den Klerus dürfen wir wohl nichts anderes erblicken als den Willen, die landesfürstlichen Verordnungen zur Kenntnis und zur Durchführung zu bringen. Hieher gehören auch die in den Visitationen häufig aufscheinenden Mahnungen, das Volk in der Predigt über die staatsbürgerlichen Pflichten zu unterrichten und Weisungen an den Klerus, sich mit den landesfürstlichen Verordnungen in publico — ecclesiasticis vertraut zu machen und sich dieselben anzuschaffen. Dasselbe kann man voraussetzen, wenn Bischof Arco dem kaiserlichen Auftrag nachkommt, jene Kreuzwegbilder, deren Inhalt in der evangelischen Erzählung nicht bezeugt ist, zu entfernen und die übrigbleibenden Stationsbilder mit Inschriften aus dem Bibeltexte zu versehen, „damit hiedurch die Vorstellungen des Volkes vom Leiden des Herrn geläutert und mit der Schrift nicht vereinbare Zusätze entfernt würden". Trotz der an sich löblichen Absicht wurde hier jedoch zu einem unrichtigen Mittel gegriffen und ein eingelebtes Erbstück katholischer Volksfrömmigkeit einer ungewohnten Änderung unterworfen. Bischof Graf Engel von Leoben säumte, diese Anordnung durchzuführen und wurde deshalb von der Regierung gerügt[49]. Bischof Arco teilt die betreffende Verordnung seinem Klerus wohl mit, mahnt ihn aber, bei der Abschaffung der Kreuzwegbilder behutsam vorzugehen, „sobald es ohne Anstoß gehen könne". Eine ähnliche Vorsicht ließ Arco walten bei der Entfernung eines Holzkreuzes in St. Johann bei Knittelfeld, wovon kleine Teile als Reliquien mitgenommen wurden, was jetzt behördlich verboten wurde. Wo seine eigene Meinung mit den Absichten der Regierung zweifellos zusammentraf, zeigt Bischof Arco größere Eile, den Befehlen des Landesherrn nachzukommen. Wiederholt tadelt er es, wenn er auf Visitationen noch angekleidete Statuen findet[50] und nimmt Geistliche in Schutz, die wegen Befolgung der diesbezüglichen kaiserlichen Anordnungen bei der Bevölkerung auf Schwierigkeiten stießen, wie es u. a. aus Thal bei Graz, aus Kainach, Lankowitz und Graden gemeldet wurde.

---

[48] Schreiben an den Klerus vom 21. Juli 1782.

[49] Dekret vom 26. Juli 1788.

[50] So in der Visitation des Jahres 1786 zu Veitsch, Maria-Buch bei Judenburg, Weißkirchen.

Den Mendikantenorden stand Arco nicht sehr wohlwollend gegenüber. In ihren Klöstern zeigte sich mancher Widerstand gegen die neue Studienordnung und dort erblickte der Bischof auch die Hauptherde abergläubischer Mißbräuche. Er mahnt seine Erzpriester, unverzüglich Meldung zu erstatten, wenn in manchen Klöstern noch aufgehobene Bruderschaften, falsche Ablässe oder derlei im Schwange wären. Bruderschaftszettel, Ablaßtafeln sollten sofort abgefordert und eingesandt werden[51]. Dankbar empfindet Bischof Arco die Einschärfung der Sonntagsruhe durch landesfürstliche Erlässe und ist bemüht, Gottesdienst und religiösen Unterricht nach den Wünschen des Landesherrn und zum Besten des Volkes zu gestalten. Die kaiserliche Gottesdienstordnung für Graz, die er am 1. Adventsonntag 1783 bekannt machte, schrieb für jeden Sonntag zweimalige Predigt und in den Pfarrkirchen eine tägliche Segenmesse vor. Während des sonntägigen Hochamtes darf auch eine stille Messe gelesen werden, während sonst die gleichzeitige Zelebration mehrerer Messen untersagt wird, um die Aufmerksamkeit der Andächtigen nicht abzulenken. Genaue Vorschriften enthält jene Gottesdienstordnung für die Prozessionen an Fronleichnam und an den Bittagen. Der Gottesdienst in den Klöstern, der privaten Charakter tragen muß, erscheint darin ebenfalls geregelt. Wir treffen also damals das uns heute wieder ganz modern anmutende Bemühen, das Volk an die Pfarre zu fesseln, ein Zug mehr zu den vielen, die wohl erweisen, daß Bischof Arco zwar ein treuer Diener seines kaiserlichen Herrn, aber auch ein eifriger Oberhirte war, dem das religiöse Leben und die religiöse Unterweisung durchaus am Herzen lagen.

Zwischen Männern wie Erzbischof Frankenberg von Mecheln, Batthyani von Gran, Migazzi von Wien einerseits und etwa Graf Herberstein von Laibach anderseits nimmt Bischof Arco in seinem Verhalten zur josefinischen Kirchenpolitik eine Mittelstellung ein. Deshalb sind die zeitgenössischen Urteile über ihn geteilt. Die „Skizze von Grätz" lobt Bischof Arco, der

[51] Weisung an die Erzpriester vom 22. Jänner 1782. Andererseits erwirkte Bischof Arco bei der Landesregierung die Erlaubnis der Häusersegnung am Dreikönigsfest, obwohl das römische Rituale hiefür keine Formel vorsah. (Eingabe vom 1. Dezember 1784.)

sich bestrebt, „in seinem Sprengel Licht zu verbreiten"[52]. Sie hält es indessen für möglich, daß „einige, dem alten Sauerteig anklebende und für die gute Sache nicht sehr eingenommene Priester einigermaßen Gewalt über sein Herz haben ... da ein Mensch ohne Trug jedermann für redlich halte". Sicherlich ist der „Skizze" zu glauben, wenn sie abschließend sagt: „er wird allgemein verehrt, geliebt und geschätzt. Die Armen finden an ihm einen liebreichen Vater und jedermann einen wahren Freund[53]. Wittola findet in einem Brief an Dupac vom 27. März 1781[54], daß Bischof Arco von Seckau „den Ex-Jesuiten verkauft sei". Später gibt Wittola in seiner „Kirchenzeitung" ein von seinem Standpunkt günstigeres Urteil über Arco ab[55].

Arco empfand übrigens das Drückende und Unberechtigte mancher josefinischer Maßnahmen, besonders so weit sie die Erziehung des Klerus, die Auswüchse der Preßfreiheit und die Verhinderung des freien Verkehres der Bischöfe mit ihren Gläubigen betrafen. Deshalb folgte er gern der Aufforderung, die nach dem Regierungsantritt Leopold II. an die Bischöfe erging, ihre Beschwerden kundzutun und wies in Denkschriften vom 28. April 1790 und später vom 18. März 1796 auf diese Punkte hin und verlangte Abstellung[56] derselben zwecks größeren Einflusses der Religion und besserer Bildung der Jugend und des Volkes.

Von Persönlichkeiten aus der nächsten Umgebung des Bischofs, der mit der Besitzergreifung von der heutigen Domkirche 1786 ein eigenes Kapitel erhielt, in dessen Statuten auf Wunsch der Regierung der Satz eingeschoben wurde, daß es die kaiserlichen Anordnungen und politischen Gesetze heilig bewahren, aber ebenso sich die Seelsorge angelegen sein lassen solle[57], ist als besonders einflußreich und charakteristisch für

---

[52] A. O., 66 f. „Sein Charakter ist sanft, leutselig, herablassend, duldsam, mit einem Wort, wie Bischöfe sein sollen."

[53] Ebendort, S. 67.

[54] Über den Briefwechsel Wittolas mit Dupac s. oben S. 20.

[55] „Wiener-Kirchenzeitung" 1786, s. Brunner S., Mysterien der Aufklärung, S. 449.

[56] Vgl. Posch A. in den Mitteil. d. hist. Ver. f. Steiermark, 1927.

[57] Zapletal, Geschichte des Grazer Domkapitels, S. 10. Die „Skizze" bemerkt S. 97, das „Konsistorium habe dem edlen menschenfreundlichen Kirchenoberhaupt Arco schon manchen Verdruß bereitet".

jene Zeit Christoph Greiner zu erwähnen, ein gebürtiger Bamberger, der zuerst Offizier gewesen, später Priester, Stadtpfarrer von Graz und 1786 Domherr geworden war. Wegen Kränklichkeit resignierte er 1791 auf die Stadtpfarre. Er war als Visitator eines großen Schulsprengels sehr eifrig tätig für die Verbesserung des Unterrichtes und lobt jene Priester, die er hierin und im Kampfe um eine geläuterte Frömmigkeit eifrig fand[58]. Er lieferte sehr genaue Berichte über die Befolgung der kaiserlichen Anordnungen in publico-ecclesiasticis durch den Klerus und tadelt heftig, die hierin säumig waren. Die Freimaurerloge „zu den vereinigten Herzen" weist ihn im Jahre 1787 als Mitglied aus. Ist Greiner als echter josefinischer Aufklärer anzusprechen, so zeigt hingegen das Beispiel des Domkapitulars Matthias Winkler, daß auch eine andere Richtung in der Umgebung Arcos zum Wort kommen konnte. Winkler galt als Gegner des staatlichen Generalseminars. Man warf ihm in einer Flugschrift Verfolgung der Zöglinge desselben vor[59] und als er nach seinem Tode seine Bibliothek den Alumnen des Priesterhauses vermachte, wurden einige Bücher als „anstößig" und „abergläubisch" vorher beiseite geschafft[60].

Die „österreichische Biedermannschronik', die 1784 anonym und mit dem pseudonymen Druckort „Freiheitsburg" erschien und laut Vorrede alle noch lebenden österreichischen Biedermänner verzeichnen will, „die an der Vertilgung des Aberglaubens und der Vorurteile teilgenommen, mithin die gute Sache unterstützt und für die Vernunft und Aufklärung gearbeitet haben", erwähnt außer Erzbischof Colloredo, Bischof Graf Arco u. a. im Zusammenhange mit der Grazer Hochschule zu nennende Personen den Zisterzienser Robert Curalt aus Steiermark (Neuberg), der ein freimütiges und gelehrtes Werk über die „echten Grundlagen der kirchlichen Rechtsgelehrsamkeit" verfaßt habe[61].

Daß die Vorkämpfer und Vertreter der österreichischen Aufklärung sowohl mit der Haltung des Bischofs als des Klerus im allgemeinen zufrieden waren, beweist keineswegs, daß letztere

---

[58] Zapletal, a. O., S. 26 ff.

[59] Ebendort, S. 25.

[60] Ebendort.

[61] „Genuina jurisprudentiae sacrae principia", 1783, bei Kotzbeck in Wien erschienen. S. Biedermannschronik, S. 52.

rationalistisch, sondern viel eher daß erstere verhältnismäßig harmlos und zum größten Teil wirklich nur auf die Schaffung einer neuen von der Moral bestimmten und allerdings recht nüchternen und platten Religiosität bedacht waren. Die „Skizze von Grätz" klagt über die große Zahl von Geistlichen. 337 für eine Stadt von 40.000 Einwohnern sei entschieden zuviel, besonders da mindestens 100 unter ihnen keine andere Arbeit hätten als Messe zu lesen. Zugleich wird aber auch betont, daß von diesen letzteren die meisten aus Tirol, Ungarn und dem Litorale stammen[62]. Die „Skizze" teilt den Klerus in drei Gruppen. Die erste bemühe sich, den Vorschriften des Hofes gerecht zu werden, Aberglaube und Vorurteile auszurotten, „päpstliche" Ideen abzuschütteln, Moral und praktisches Christentum zu predigen. Zwar noch nicht die Mehrheit, wachse diese Gruppe aber von Tag zu Tag[63]. Auf dem Lande und in entfernteren Gegenden sei allerdings die zweite Klasse, die Orthodoxen nach altem Schnitt, noch zahlreicher, „die wie im Nebel wandeln und betäubt sind von den Strahlen der besseren, reineren Grundsätze". Die „Skizze" klagt, daß diese Gruppe die landesfürstlichen Bestrebungen sabotiere und die Aufklärung durch geheime Wühlereien verhaßt mache. Jedoch sei diese Klasse im Abnehmen begriffen. Die dritte Gattung seien die Schwankenden, die heute mit Eybel, morgen mit Bellarmin denken und sich für alle Fälle bereithalten wollen[64]. Aus dieser Schilderung geht zum mindesten hervor, daß auch im Klerus die Meinungen über den Geist der Zeit geteilt waren und manche Verfügung nicht widerspruchslos dahingenommen wurde[65].

Die erwähnte „Skizze" zeichnet den Wandel, den das Äußere der Kirchen und des Gottesdienstes erfahren habe, als durchaus vorteilhaft. So das Verschwinden der vielen Fahnen und Fahnengestänge, des übermäßigen Zierates, wie das Aufhören der „andächtigen Verwirrung", die durch ein Zuviel an Messen verursacht war. Nun herrsche Ruhe und Ordnung im

---

62 „Skizze von Grätz", S. 59.

63 Ebendort, S. 62.

64 Ebendort, S. 63.

65 Ebendort, S. 124. Der erwähnte Phantasten- und Prediger-Almanach, eine Art Gegenstück zur Biedermannschronik, erwähnt unter den Dunkelmännern neben Bischof Spaur einen Leobner Dominikaner wegen seiner abergläubischen Predigten. (Phantasten-Almanach für 1786, S. 120/21.)

Gotteshause, der populäre deutsche Kirchengesang habe das profan anmutende Wirrwarr am Chor verdrängt, die ruhige Andacht habe davon den Gewinn[66]. Kann man dem Verfasser der „Skizze“ hier ohneweiteres beistimmen, so spricht hingegen aus seinen Ausführungen über das Ordenswesen in Graz eine unverhohlene Abneigung[67] und aus seinen Bemerkungen über Gnadenbilder und Votivtafeln eine pietätlose Ignoranz. Er rühmt, daß z. B. bei den Minoriten in Mariahilf überflüssige Votivbilder, womit sogar die Kreuzgänge behangen gewesen, hinweggeräumt, und daß jetzt nebst anderen würdigen Priestern dort besonders ein P. Paulus das werktätige Christentum verkünde und den Zuhörern würdige Begriffe von der Religion beibringe[68]. „Möge man den Eifer eines solchen Mannes nicht verkennen, möge man solche Bemühungen nach allen Weisen unterstützen, denn es ist Zeit, daß man in Sachen der Religion anfange, das Wesentliche vom Zugesetzten, Kleinlichen und wohl gar Schädlichen zu unterscheiden.“

Daß der kirchenpoltische und innerkirchliche Kurs Josefs II. im gewöhnlichen Volk viel Beunruhigung auslöste, daß er aber in allen Kreisen des Klerus, sogar in den Mendikantenorden warme Verteidiger fand, zeigt die von einem Kapuziner P. Basilion Gottsberger in Knittelfeld am Ostermontag 1784 gehaltene Predigt mit dem Titel: „Werden wir bald alle lutherisch werden?“[69] Der Prediger erwähnt die Unruhe, die infolge der Maßregeln Josefs, besonders der Toleranz, der Aufhebung der Feiertage, der Abschaffung mancher religiöser Gebräuche usw. entstanden ist. Man malt schon das Gespenst des Luthertums an die Wand. Der Prediger will zeigen, wie ungerecht die Klagen sind, die „in so lautem Tone bis zur offenen Empörung vorgetragen werden“[70]. Die Toleranz ist nicht Ausfluß des Luthertums oder Unglaubens, sondern entspricht dem Naturrecht und dem Gesetz Christi, „Josef weiß, daß ein Zwang nie echte Christen, sondern nur Heuchler schafft“ (S. 18). Die abgebrachten Feiertage waren vielfach Gelegenheit zu Unmäßigkeit (S. 22).

---

[66] „Skizze“, S. 125 ff.
[67] Ebendort, S. 133 ff.
[68] Ebendort, S. 145.
[69] Die Predigt erschien in Druck bei Ferstl in Graz, 1784.
[70] A. O., S. 9.

Die Preßfreiheit wird allerdings durch schändliche Broschüren mißbraucht, allein Josef will hier rechte Grenzen setzen und sie zum Nutzen des Volkes verwenden. Bruderschaften, Orden sind kein wesentliches, sondern ein zufälliges Stück der Religion, ebenso Prozessionen, Bittgänge; solches kann von Menschen wieder abgeändert werden und ein wesentlicher Bestandteil der Religion wurde niemals vom Landesfürsten angegriffen (S. 28). Auch sein Recht, Klöster aufzuheben, über dem Gottesdienst Verordnungen zu geben, darf man nicht in Zweifel ziehen. Ähnlich hat auch ein heiliger Ludwig von Frankreich seine Macht auf das äußere Kirchenwesen ausgedehnt (S. 29 und 30.)

Wir erfahren aus dieser Predigt, daß das Landvolk besonders das Verbot des Wetterläutens krumm nahm, ebenso wie die anbefohlene Arbeit an aufgehobenen Feiertagen. Aber auch manche wohltätige Einrichtung, wie die Christenlehre in den Schulen und die deutschen Meßlieder wurden als Neuerung schief angesehen. Die Predigt bekämpft den Aberglauben, als ob das Wetterläuten als solches gegen Gewitter helfe und als ob die Zugehörigkeit zu einer Bruderschaft die Garantie eines guten Todes bedeute (S. 44). „Das Christentum unseres Volkes besteht vielfach in einem guten maschinenmäßigen Gang", klagt er und erhofft sich jetzt eine geläuterte Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Auch der Papst habe keinen Zweifel an der frommen Gesinnung des Kaisers. Der Christ müsse sich dem Landesfürsten unterwerfen, dessen Gewalt von Gott sei (S. 51—54).

Diese Predigt und Broschüre ist ein Beweis mehr, wie die Widerstände gegen Josefs Maßnahmen weniger im Klerus als im Volke ihren Sitz hatten[71]. Der Klerus ging in seiner Mehrheit bereitwillig auf die Absichten des Kaisers ein und sucht im Sinne des Fürsten dem Volke die neue Art der Religiosität beizubringen. Der Klerus teilt dabei selber zu einem großen Teil die einseitige Auffassung der Religiosität, wie sie der Aufklä-

[71] In den Akten des Ordinariates findet sich die Klage und Beschwerde eines obersteirischen Pfarrers an die Regierung, daß man bei der Abstellung religiöser Mißbräuche, wie Zusammenlaufen an Bildstöcken, Opfern von Wachsfiguren, Beleuchten von Gräbern, nachlässig sei. Er wendet sich an die Wiener Hofkommission mit der Bitte, die reine Religion von allen Schlacken des Aberglaubens zu befreien.

rungszeit eigen war. Aber dies befugt uns nicht, die positiv wertvollen Seiten derselben oder die Schäden der vorangegangenen Zeit zu übersehen, wodurch jene Gegenströmung ja zum guten Teile ausgelöst worden war[72].

[72] S. Merkle, S., Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, S. 31 f. und 63 ff.

IV.

Erziehung des Klerus, Generalseminar.

Der Punkt, wo sich die josefinische kirchliche Aufklärung mit der Tradition in verschärften Widerspruch setzte, war das Gebiet der Erziehung, speziell der Erziehung des Klerus. Die Kirche hatte in Österreich Jahrhunderte lang durch den maßgebenden Einfluß und die ausschlaggebende Rolle des Jesuitenordens das höhere Erziehungs- und Unterrichtswesen ziemlich ausschließlich geleitet. Die neuen Grundsätze der Aufklärung standen auf diesem Gebiete in schärfstem Gegensatz zu den Maximen des Ordens und dies trug dazu bei, daß sich die Abneigung der neuen Richtung vor allem gegen die privilegierte Stellung des Jesuitenordens und dann gegen die Orden überhaupt richtete[1].

Als positive Seite der Aufklärung ist entschieden das große Interesse zu werten, das man jetzt an den Fragen der Erziehung und des Unterrichtes nahm[2]. Rousseaus Ruf nach Reform der Erziehung hatte auch in Deutschland ein lebhaftes Echo geweckt. Seine optimistische Ansicht über die Menschennatur brachte ihn und seine Anhänger zum Schlusse, daß es nur der rechten Erziehung und Unterweisung bedürfe, um Welt und Menschheit glücklich zu gestalten. Die Schuld am verworrenen Zustand der menschlichen Gesellschaft gab man nicht der menschlichen Natur, sondern der mangelhaften bisherigen Erziehung. So ist der Kampf gegen die Vergangenheit auf diesem Gebiete sozusagen weltanschaulich fundiert. Ebenso charakteristisch wie die Überschätzung der Möglichkeiten in der Erziehung ist für die Aufklärung die einseitige Betonung der intellektuellen Bildung vor der Willensbildung, also des Unterrichtes vor der Erziehung im engeren Sinn[3].

---

[1] Merkle, S., Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, S. 17.

[2] Vgl. Günther Felix, Die Wissenschaft vom Menschen, a. O., S. 92 ff.

[3] Ebendort, S. 94.

Da der absolute Staat sich für das Einzel- wie für das Gesamtwohl der Gesellschaft ausschließlich verantwortlich hielt, so war es nur konsequent, wenn er die Schule, das vorzüglichste Mittel zur Erreichung des Staats- und Einzelwohles, als ein Politikum, d. h. als Staatssache betrachtete. Das vornehmste Erziehungsziel war die Heranbildung guter Staatsbürger, denn der Gehorsam gegen den Staat und seine von der Vernunft diktierten und inspirierten Weisungen verbürgt das Glück des Einzelnen und der Gesamtheit[4]. Demgemäß sucht der Staat das Schulwesen in seine Hand zu bekommen und nach neuen Grundsätzen umzubilden. Diese Tendenz hatte sich schon unter Maria Theresia durchgesetzt und erreichte unter Josef insofern den Höhepunkt, als er nicht nur die intellektuelle, sondern auch die disziplinäre Erziehung sogar des Klerus für eine Staatsaufgabe ansah. Selbstverständlich stießen diese Bestrebungen mit der priviligierten Stellung zusammen, die der Jesuitenorden bisher einnahm. Gerhard van Swieten, der unter Maria Theresia den höheren Unterricht reformierte, war sein Gegner. Schon 1752 waren die theologischen und philosophischen Fakultäten etwas umgestaltet worden. Die Einstellung oder Entfernung von Lehrern wurde abhängig gemacht von der Zustimmung der Regierung. Die Lehrpläne wurden geändert. An der Spitze der Fakultäten standen die Studiendirektoren, die wiederum dem Studienprotektor und ab 1760 der Studienhofkommission unterstanden. In dieser war später Gottfried, der Sohn des Gerhard van Swieten, der leitende Geist[5]. Im theologischen Unterricht wurde das Monopol der Gesellschaft Jesu gebrochen: Je ein Dominikaner- und Augustinerprofessor mußten in der Dogmatik die mit den Jesuiten rivalisierenden Lehrsysteme vortragen[6].

---

[4] Felbigers Schulordnung für die Unterstufen beruht auf dem Gedanken, daß von der Erziehung des Menschen in den ersten Lebensjahren die künftige Lebensart und die Bildung ganzer Völker abhängt. S. Günther, a. O., S. 105.

[5] Siehe Perthes, a. O., S. 59 ff., 157; vgl. Paulsen, a. O., II, S. 111 f.

[6] Siehe unten S. 82. Der Ex-Jesuit Denis gesteht, daß manche aus dem Orden „zu sehr am Alten hingen und immer Ausflüchte suchten, wenn ihnen von gelehrten Männern wie Gerhard van Swieten die erforderliche Verbesserung des Zustandes der Wissenschaften zu verstehen gegeben wurde. Es gab Dinge, die einer Verbesserung bedurften". Vgl. hist. pol. Bl., XVI., 1845, II., S. 537.

Die Sätze eines Rousseau machte sich die katholische Aufklärung in Österreich prinzipiell freilich nicht zu eigen. Zwar überschätzte man auch hier die Möglichkeiten der Erziehung und speziell die Bedeutung der intellektuellen Bildung. Man war sich aber auch bewußt der Bedeutung des Übernatürlichen in der Religion und der Wichtigkeit desselben für die Bildung der Jugend. Auch Josef gab den Lehrern der höheren Wissenschaft gelegentlich die Weisung, in ihren Schriften, Vorträgen und Privatmeinungen nichts zu behaupten, was der katholischen Religion widerstreite. Nicht nur die direkten Glaubenssachen, sondern auch anderes, was Ehrfurcht und Achtung verdient, soll mit bescheidener Mäßigung behandelt werden[7]. Ein Schreiben des Kaisers an den obersten Kanzler Kolowrat klagt, daß ein wesentlicher Punkt der Erziehung und Bildung der Jugend, nämlich Religion und Moral, zu leichtsinnig gehandhabt werde[8].

Josef war sich klar, welche Rolle der Klerus im Lande spiele infolge seines Einflusses auf das Volk. Dessen mangelhafte Bildung sei, so meinte er, Schuld an den Widerständen, die der Staat bei manchen seiner Maßnahmen fände, und deshalb war es sein Bemühen, auch die Erziehung des Klerus in seine Hand zu bekommen[9]. Nur so konnte er hoffen, einen Klerus zu erhalten, der sich als Diener des absoluten Staates fühlen und dem Staatskirchentum ergeben sein werde. Deshalb wollte Josef sowohl die wissenschaftliche Bildung als die Erziehung des Klerus in die Hand nehmen. In ersterer Hinsicht ist die Bevorzugung der praktischen Fächer, wie Katechetik, Pastoral, Homiletik, ganz dem Geist der Zeit entsprechend. Der Klerus sollte vor allem gute Menschen und tüchtige Staatsbürger erziehen. Ein allzu genaues Eingehen auf dogmatische Kontroversen hielt man eher für schädlich als förderlich, daher die Warnung vor dem „theologischen Wortgezänk". „Nichts soll auf unseren Universitäten gelehrt werden, was die jungen Leute später selten oder gar nicht brauchen"[10]. Der Erwägung, den Lehrstoff auf

---

[7] Erlaß vom 29. Dezember 1787.

[8] Schreiben vom 9. Februar 1790. Vgl. Wappler, a. O., S. 197.

[9] Perthes, a. O., S. 157.

[10] Ebendort, S. 159. Näheres über die theologischen Lehrpläne siehe unten S. 77 ff. Daß es sich auch hier um eine teilweise berechtigte Reaktion gegen den einseitigen Scholastizismus des 18. Jahrhunderts handelte, ist

das Praktische zu beschränken, entspringt ja auch die Umwandlung einiger Universitäten, darunter auch Graz, in ein Lyzeum, wodurch freilich die theologische Fakultät nicht berührt wurde, da ihr das Promotionsrecht gewahrt blieb.

Die sittlich-disziplinäre Seite der Kleruserziehung hatten bisher ausschließlich die kirchlichen Kreise geleitet. Die Jesuiten hatten in den Universitätsstädten ihre Konvikte für die Theologen. In den letzten Dezennien vor Josef waren auch vielfach eigene Priesterhäuser errichtet worden, in welchen sich die angehenden Neupriester nach Vollendung der eigentlichen Studien einige Monate bis ein Jahr lang vor ihrer Verwendung in der Seelsorge aufhielten. Sie sollten hiebei in den seelsorglichen und rituellen Funktionen, in Predigt und Katechese geübt werden.

Auch in Graz weilten die Theologen während ihrer eigentlichen Studien im Jesuitenkonvikt. Für die Wartezeit nach Vollendung der Studien bis zur Anstellung war in den Fünfziger Jahren ein Priesterhaus, angrenzend an die Stadtpfarrkirche und dann in der heutigen Hans-Sachsgasse, errichtet worden[11]. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens schwebten lange Verhandlungen mit dem Ziele, die Theologen während der ganzen Studienzeit im Priesterhaus verweilen zu lassen, es zu diesem Zweck zu erweitern und im alten Jesuitenkolleg unterzubringen[12]. Bevor aber diese Verhandlungen zu einem Abschluß kamen, wurden sie zunächst hinfällig durch die Errichtung des Grazer Generalseminars.

Die landesfürstlichen Generalseminarien bedeuten den vollen Anspruch des Staates auf die Erziehung des Klerus. Da diese Anstalten ganz und gar dem Landesherrn unterstanden, ihre Direktoren — wenngleich Priester dazu genommen wurden — vom Kaiser ernannt wurden und ihre übergeordnete Stelle im Gubernium des betreffenden Landes zu erblicken hatten, so waren diese Institute der vollendetste Ausdruck des Staatskir-

sicher, Vgl. Merkle, Katholische Beurteilung der Aufklärung, S. 10 ff. und 63 ff.

[11] Siehe Grießl, Anton, Geschichte des Grazer Priesterhauses, S. 55 ff.

[12] Hofdekret vom 13. August 1774 und vom 17. Juni 1775. Nach der Aufhebung der Generalseminarien und nach der Entfernung der übrigen noch bestehenden Studentenkonvikte aus dem Gebäude des alten Jesuitenkollegs wurde im Jahre 1808 diese Lösung gefunden und das Jesuitenkolleg als Priesterhaus eingerichtet.

chentums und der weitgehendste Eingriff in eine ureigene Domäne der Kirche. So ist es begreiflich, daß sie unter allen Maßnahmen Josefs am meisten Widerstand erregten und in der Folgezeit die abträglichste Beurteilung erfuhren. Nirgends wohl wurde aber auch so sehr übertrieben, wie im wegwerfenden Urteil über diese Generalseminarien. Ihre Einrichtung ist insofern gewiß verfehlt, als sie vom Grundgedanken ausging, die Erziehung des Klerus sei ein Recht und eine Pflicht des Staates. An sich jedoch war der Plan, Zentralerziehungshäuser des Klerus am Sitz von Universitäten und theologischen Fakultäten zu gründen und so dem Klerus die Vorteile des Universitätsstudiums zu verschaffen, durchaus berechtigt. Gerade, weil Josef auch an der genauen Durchführung und Befolgung der schon unter Maria Theresia vorgenommenen theologischen Studienreform größtes Interesse hatte, so konnte er kein Freund der vielen kleinen Kloster- und Winkeltheologien sein, in welchen keine Gewähr gegeben war, daß die Anordnungen betreffs der Studienreform befolgt würden[13]. Der Benediktinerabt Stefan Rautenstrauch von Braunau hatte den neuen Lehrplan für theologische Unterrichtsanstalten vom Jahre 1774 verfaßt, welcher den älteren von 1752 ablöste. Trägt er auch das Gepräge der Aufklärungszeit, so war doch eine Änderung der alten Lehrpläne zweifellos nötig geworden und Rautenstrauch war nicht vorgegangen, ohne sich mit einigen Bischöfen zu beraten[14]. Sein Studienplan war durchzogen von der gleichen Sorge um eine zeitgemäße wissenschaftliche Priesterbildung, die allen diesbezüglichen Maßnahmen Maria Theresias überhaupt zugrunde lag[15]. Mit Recht kann man sagen, daß der Rautenstrauch'sche Lehrplan im großen Ganzen entsprochen haben muß, da er sich der Hauptsache nach auf dem Gebiete der alten Monarchie bis ins 20. Jahrhundert hinein erhalten hat.

Rautenstrauch nun entwarf auch das Organisationsstatut für die von Kaiser Josef geplanten Generalseminarien. Es war

---

[13] Es darf in diesem Zusammenhang bemerkt werden, daß auch kirchliche Kreise die Nachteile allzu kleiner Studienanstalten empfinden. Papst Pius X. z. B. hat für kleinere Diözesen die Zusammenlegung der Seminarien angeordnet.

[14] Wappler, a. O., S. 237; über Rautenstrauch, s. auch oben S. 18 f.

[15] Die Kaiserin förderte auch die Erwerbung des theologischen Doktorgrades, indem sie bei Bewerbungen Graduierte bevorzugte.

jedenfalls ein grundlegender Fehler, daß dieser Entwurf, den Rautenstrauch 1782 ausarbeitete, die bischöfliche Oberaufsicht ablehnte, wie denn überhaupt die Ausschaltung des bischöflichen Einflusses auf die Generalseminarien der berechtigste Vorwurf ist, der ihnen immer wieder gemacht werden muß. Begreiflicherweise hat Kardinal Migazzi dagegen einen Protest eingelegt, der freilich erfolglos blieb[16].

Gerade nach der Aufhebung des Jesuitenordens und der Auflassung der Ordenskonvikte, in welchen bisher auch die Theologiestudierenden Platz gefunden hatten, wurde die Frage der Errichtung von Erziehungsanstalten für Theologen aktuell. Wo schon eigene sogenannte Priesterhäuser für die Absolventen der Theologie vor ihrer Verwendung in der Seelsorge bestanden, da mußten sie unter den neuen Verhältnissen zu klein erscheinen. Bevor aber die kirchlicherseits eingeleiteten Bestrebungen nach Abhilfe greifbare Gestalt gewannen, nahm Josef II. diese Frage in seine Hand und löste sie durch die Gründung der Generalseminarien. Der Hauptzweck, welcher den Kaiser hiebei leitete, war neben der staatlichen Aufsicht und Leitung die Herstellung einer für das ganze Reich gleichförmigen Erziehung des Klerus. Für Graz ordnete das Hofdekret vom 30. März 1783 die Gründung eines solchen an. Zugleich wurde verfügt, daß mit 1. November 1783 alle Diözesanlehranstalten und Klosterschulen für Steiermark, Kärnten und Krain abgeschafft sind[17]. Sämtliche Theologiestudierende aus den innerösterreichischen Provinzen, aber auch aus Görz, Triest und dem Litorale sollten sich ins Grazer Generalseminar begeben und ihre Studien an der Grazer theologischen Fakultät vollenden. Aus den bisherigen Diözesanseminarien von Klagenfurt und Laibach wurden auch die Fonds, sowie mancherlei Einrichtungsstücke nach Graz gebracht. Rektor des Generalseminars

[16] Pastor, L. v., Geschichte der Päpste, XVI., 2, S. 345.

[17] In der Sitzung der Hofstudienkommission vom 6. August 1782, wo die Errichtung der Generalseminarien beschlossen wurde, richtete Gottfried van Swieten heftige Angriffe gegen die Kloster- und Winkelschulen, die vom Regenten nicht abhängen, daher die alten Vorurteile lehren, den alten gefährlichen Kram auspacken, gefährliche Meinungen über die Toleranz vortrügen usw.

wurde der Leiter des Kirchenrechtes Franz d. P. Tomicich, der in den Regierungskreisen hoch angesehen war[18].

Die kaiserliche Initiative in der Bildung und Erziehung des Klerus erweckte in kirchlichen Kreisen Besorgnis. Um sie zu zerstreuen, erging mit 21. August 1783 eine kaiserliche Entschließung, die durch die Gubernien den Bischöfen mitgeteilt wurde und die des Kaisers Intentionen in bezug auf die Generalseminarien klarlegt. Die Maßnahmen des Kaisers hätten, so heißt es darin, die vollkommene Gleichförmigkeit in den theologischen und moralischen Lehren und die genaueste Aufsicht und Bildung in den Sitten der Priestertumskandidaten zur Absicht. Um den Studierenden einen Schutz zu gewähren während der „gefährlichen Zeit der aufbrausenden Jugend" und ihnen feste moralische Grundsätze auch für später beizubringen, sähe der Kaiser die Vereinigung in einem Seminar für höchst notwendig an. Nach vollendetem fünfjährigem Studium und Aufenthalt im Generalseminar sollen die Theologen wie früher in einem Priesterhaus unter bischöflicher Leitung einige Zeit zubringen, vom Bischof geprüft und für die praktische Seelsorge vorbereitet werden. Der Kaiser hofft, daß durch diese Erläuterung sich „die Nutzbarkeit der Generalseminarien von selbst offenbaren werde und alle weiteren Besorgnisse der Herren Bischöfe wegen der hinlänglichen Auswahl und Oberaufsicht auf alle zur Seelsorge anzustellenden Geistlichen behoben sein werden".

Nur für die Unbemittelten wurde der Aufenthalt im Generalseminar aus Regierungsfonds bestritten. Stifte und Klöster mußten für ihre Kleriker bezahlen. Der Kaiser gebot, Minderbegabte auszuscheiden. Bischöfe und Ordensobere, die schlechte Talente ins Generalseminar schicken, sind zum Ersatz für die erwachsenen Kosten zu verhalten, wenn solche das Studium mangels an Befähigung nicht vollenden könnten[19]. Die Regierung bestimmt alljährlich die Zahl der aufzunehmenden Zöglinge und jeder Diözese wurde eine bestimmte Anzahl von Plätzen zugebilligt. Aus obiger Entschließung erhellt, daß den Kaiser vor allem die Sorge leitete, für die aufgehobenen Ordens-

[18] Mit kaiserlicher Entschließung vom 25. September 1783. Näheres über diese interessante Persönlichkeit siehe unten S. 121 ff.

[19] Mit Hofdekret vom 24. November 1783.

konvikte einen Ersatz zu schaffen und freilich hiebei auch die Erziehungsgrundsätze der Regierung zur Geltung zu bringen. Noch aufschlußreicher ist hierin das von der Regierung erlassene „Institut des Generalseminars“, welches dem Rektor mit 16. Oktober 1783 zur Darnachachtung mitgeteilt wird[20]. Unkenntnis der priesterlichen Standespflichten und Ungleichheit der bisher beobachteten Erziehungsmaximen werden als Hauptübelstände hingestellt, welchen das Generalseminar abhelfen und eine richtige wissenschaftliche und sittliche Bildung des Klerus gewährleisten sollte. „Nicht um die Bildung nutzloser Einsiedler oder bloß beschaulicher Mönche, sondern der Diener der Religion, der Volkslehrer und Volksführer sei es zu tun und dazu sei Reinheit der Sitten und tätige Nächstenliebe erforderlich. Dafür haben wir das beste Vorbild im erhabensten Lehrer und Erzieher der Menschheit, in Jesus Christus“. Dann warnt die Instruktion vor Afterandachten und Andächteleien, die eine Erfindung späterer Zeit darstellen. „Der Kirche und dem Staat nützlich zu sein und zu streben, daß diese beiden Institutionen Gott in gebührender Weise dienen, ist die beste Andachtsübung“. All die Erbauungsbücher, die zu Schwärmerei oder Misanthropie führen, die eine „übertriebene Verehrung von Heiligen, unerweisliche Verheißungen oder derlei geistliche Krämereien und Alfanzereien enthalten“, sind verpönt. Die Erziehung soll aus den Theologen keine weltfremden Mönche machen, denn bei Seelsorgern hätte eine übertriebene und treibhausmäßige Erziehung nicht die gewünschten Folgen. Man soll die Alumnen zu nichts verhalten, was sie später als Seelsorger nicht beobachten können. Insbesonders sollen sie nicht nur auf sich sebst schauen, sondern sollen zu Arbeitern für das Wohl der ganzen Menschheit herangebildet werden. Wahre, tätige Nächstenliebe, Sanftmut, Bescheidenheit, Klugheit sind besonders anzustrebende Eigenschaften für den jungen Priester. Die Erzieher werden auf das Beispiel Christi verwiesen und zur eifrigen Lesung der Heiligen Schrift, sowie zu eifrigem Gebet ermahnt. Nicht blinden Glauben sollten sie von den Zöglingen fordern und „durch Hinweis auf die herrlichen Bücher des

---

[20] Schon mit 4. April 1783 hatte der Kaiser befohlen, für die geplanten Generalseminarien „die besten Einrichtungen, teils vom hl. Borromäo, teils aus Frankreich von S. Sulpice sich zum Muster zu nehmen“.

Neuen Testamentes soll in denselben der wahre Geist eines seelsorglichen Lebens erweckt werden, das freilich nicht in Äußerlichkeiten der Kleidung und der Tonsur, sondern in weit erhabeneren Dingen besteht. Auf ihrem künftigen Seelsorgeposten sollen die Zöglinge anstellig, bescheiden und zufrieden sein und niemandem beschwerlich fallen, nach dem Beispiel Christi, um bei niemandem Anstoß zu erregen."

Man wird die dargelegten Grundsätze heute vielleicht dürr und trocken finden, man wird darin das einseitige religiöse Ideal der Aufklärungzeit wiederfinden, nämlich die Gleichsetzung von Christentum und Moral, aber man darf nicht verkennen, daß es dem Kaiser durchaus auf die Heranziehung eines geistig und sittlich hochstehenden, für seine seelsorglichen Aufgaben hinlänglich gerüsteten Klerus ankam. Eine sittliche oder disziplinäre Laxheit hätte er noch weniger geduldet als Unwissenheit oder weltfremde mönchische Art. War es gewiß untragbar, daß in den Generalseminarien der Einfluß der geistlichen Obrigkeiten sozusagen ausgeschaltet war, die Direktoren und Vicerektoren vom Kaiser ernannt wurden, die mit den Bischöfen auf dem Umweg über die Landesstelle verkehrten, so waren doch die Erziehungsgrundsätze durchaus ernst und solid und keine anderen als sie auch von den damaligen Kirchenfürsten festgehalten wurden. Wer sollte es nicht billigen, wenn die „Institution" schließlich die Wichtigkeit der Methodik und Pädagogik betont, ein größeres Wissen der Priester in der Naturlehre wünscht, damit der Seelsorger dem herrschenden Aberglauben durch einleuchtende Kenntnisse entgegentrete, seine Pfarrkinder von der Gespenster- und Hexenfurcht befreie und die Begriffe von Zauberei u. dgl. auszutilgen im Stande sei," dann werden „Hexenrauch, Lukaszetteln u. dgl., Alfanzereien bald aus der Mode kommen". Es ist denn auch kein geringer Ruhmestitel des Klerus jener Zeit, daß er bei Bekämpfung des Aberglaubens willig mitgeholfen hat, ja hierin vielfach bahnbrechend voranging. Auf die Generalseminarien nahm die Regierung steten Einfluß, suchte auftretenden Mängeln abzuhelfen, läßt Visitationen veranstalten und befiehlt, den Kandidaten eigene Vorlesungen über die Wichtigkeit ihres Berufes und die hiezu nötige Vorbereitung, über die Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft zu halten usw.

Dem Bischof von Seckau suchte die Regierung entgegenzukommen, indem sie nebstbei auf seine Wünsche betreffs Errichtung und Ausgestaltung eines eigenen Priesterhauses einging. Mit Hofdekret vom 16. September 1784 war die Errichtung von Diözesanpriesterhäusern angeordnet worden, „als Versammlungsörter der aus dem Generalseminar Austretenden, wo sie vom Bischof beaufsichtigt, in den praktischen Zweigen der Liturgie und des Kirchengesanges unterwiesen werden und auf den Empfang der Weihen vorzubereiten sind, damit es an nichts gebräche, was der Seelsorge diene". Die Kosten hiefür trägt der Religionsfonds, die innere Einrichtung wird aber ganz dem Bischof überlassen[21]. Die Regierung überließ das Gebäude in der Neugasse, heute Hans-Sachsgasse, wieder für diesen Zweck und stiftete 21 Plätze — die Anzahl der alljährlich für Ober- und Mittelsteiermark nötigen Neupriester. Ein Hofkanzleidekret vom 7. Juli 1787 kommt neuerdings auf die Aufgabe dieser Priesterhäuser zurück. Die Kleriker sollten nach Beendigung des theologischen Kurses dort eintreffen, aber der Aufenthalt sollte nicht länger als ein Jahr im Ganzen dauern. Der Übung in Predigt und Schulunterricht ist hier besonderes Augenmerk zuzuwenden.

Das Grazer Generalseminar nahm nun alle innerösterreichischen Welt- und Ordenskleriker auf. Ein freies Theologiestudium war nur den Ausländern erlaubt, für Staatsbürger war der Aufenthalt im Generalseminar Pflicht. Der jüngere van Swieten, seit 1781 Präsident der Studienhofkommission, war für diese Anstalten eigentlich die höchste Instanz. Er war der größte Gegner der Ordensschulen und der eifrigste Verfechter der Staatserziehung des Klerus. Seine Person war wohl eine der Hauptursachen, warum diese Institute der Generalseminarien von Anfang an dem lebhaftesten kirchlichen Mißtrauen begegneten. Kardinal Migazzi hatte ja sofort, freilich ohne Erfolg, gegen den Plan protestiert. Bei der Auswahl von Direktoren hatte v. Swieten nicht immer eine glückliche Hand[22]. In Graz trat der früher bei Hof hochangesehene Tomicich nach zwei

[21] Die vom Bischof Arco zur Genehmigung eingesandten Statuten des Priesterhauses wurden von der Regierung ungeändert angenommen.

[22] Gfrörer, a. O., IV., 2, S. 255. Ungeheuer übertrieben aber ist die Äußerung, viele derselben seien „Männer ohne allen religiösen und sittlichen Halt gewesen".

Jahren von der Leitung zurück. Nun holte man wegen der Nachfolge einen Vorschlag des Bischofs ein, der hiezu den Professor der Pastoral T r o l l, und als dieser ablehnte, den früheren Direktor des Görzer Priesterhauses P o l l a n z vorschlug. Allein auch dieser befriedigte nicht. Ein kaiserliches Schreiben an den neuen Vorstand der geistlichen Hofkommission Baron von Kressel[23] rügt die Zustände im Grazer Generalseminar. Es sei für bessere Verpflegung zu sorgen und für erhöhte Reinlichkeit im Haus. Der Garten der Kapuziner am Graben müsse dem Generalseminar überlassen und deshalb das Kloster dortselbst aufgehoben werden. Das Wichtigste aber sei ein Wechsel in der Vorstehung, denn „der bis jetzt bestehende Gebrauch und die ganze Genehmungsart war fehlerhaft".

Diese Mißstände führte man nun nicht auf die Einrichtung als solche, sondern auf persönliche Mängel in der Leitung zurück. Der Rektor des Prager Generalseminars, A u g u s t i n Z i p p e, hatte sein Seminar in Prag zur vollsten kaiserlichen Zufriedenheit geleitet[24]. Dieser wurde nun beauftragt, in Graz eine Visitation durchzuführen. Der bisherige Vizerektor von Prag, L e o n h a r d F e l i x L u n a t s c h e k, wurde mit der Direktion in Graz betraut. Daß Josef jede Lockerung der Disziplin durchaus verabscheute, geht aus verschiedenen Weisungen an die Direktion der Anstalt hervor. So wurden z. B. die Ordenskleriker zu einem unterwürfigen Benehmen gegen die Oberen gemahnt, katechetische Übungen und Kanzelvorträge wurden angeordnet, ebenso die Aufstellung einer bequemen Handbibliothek veranlaßt. Vorträge und Belehrungen über die moralische Bildung werden befohlen[25]. Ja, Kaiser Josef will die Studierenden sogar über die Sommerferien im Seminar behalten, damit sie in dieser Zeit spezielle Unterweisungen über den Unterricht an Normalschulen hören könnten[26]. Der erste Direktor Tomi-

---

[23] Schreiben vom 18. Juni 1786.

[24] Zippe war zuerst Dechant in Kamnitz, später Mitglied der kaiserlichen Studienkommission in Böhmen gewesen. Der Kaiser empfahl seine Predigten über die Bruderschaft der Werktätigen Liebe. Sogar Gfrörer sagt a. O., S. 255: „Daß ein josefinisches Generalseminar eine Musteranstalt für geistige und religiös-sittliche Bildung sein konnte, diesen Beweis lieferte das Generalseminar in Prag unter seinen Rektoren Zippe und Hurdalek".

[25] Hofkanzleidekret vom 27. Juli 1786.

[26] Verordnung vom 19. September 1784.

cich stand zu Bischof Arco häufig im Gegensatz. Aber auch unter der Leitung Lunatscheks gab es Anlaß zu berechtigten Beschwerden. Im Juni 1787 hatten einige Theologen aus der Görzer Diözese bei dem Examen aus Dogmatik Meinungen geäußert, die Bischof Arco nicht hinnehmen konnte. Durch bischöfliche Prüfungskommissäre hievon benachrichtigt, führt er Beschwerde beim Gubernium und weigert sich, die betreffenden Theologen zu ordinieren. Direktor Dr. Lunatschek sollte über Auftrag des Guberniums darüber eine Untersuchung anstellen, spricht aber der Beschwerde des Bischofs die Begründung ab. Er verteidigt seine Theologen in bezug auf die inkriminierten Ansichten, wonach der Unterschied von Priester und Bischof geleugnet, die Pflicht des Breviergebetes verneint worden sei, usw. Die Theologen hätten diese Ansicht nicht vertreten. Weil einige Domkapitulare, die als Prüfungskommissäre fungieren, theologische Wahrheiten und Hypothesen nicht zu unterscheiden vermögen, habe man die Generalseminare herabgesetzt und dadurch die Regierung selber beschimpft. Es sei eher dem frischen Gedächtnis der Theologen zu glauben als dem abgenützten der bischöflichen Prüfungskommissäre. Nach einem längeren über das Gubernium geführten Schriftenaustausch zwischen der Direktion und dem Ordinariat gibt schließlich die Hofkanzlei den Bescheid, fünf Theologen, die irrtümliche Ansichten geäußert, seien zwecks weiteren Unterrichtes ein Jahr lang zurückzubehal- Der Rektor soll ihnen begreiflich machen, daß es der Jugend nicht zusteht, Neuerungen nachzugehen, die besonders in der Religion gefährlich seien. Sie mögen sich an die gewöhnliche Kirchenlehre halten, die ja mit der Kirche geworden und, wenn auch später verdunkelt, doch nie ganz abgeschafft worden sei. Zugleich wird der Bischof gemahnt, nur solche Prüfungskommissäre zu ernennen, welche das hiefür nötige Verständnis haben. Es wird bemerkt, daß es besser gewesen wäre, aus der Sache kein solches Aufheben zu machen. Dem Rektor Lunatschek läßt die Hofkanzlei durch das Gubernium das Lob wegen seiner klugen Haltung aussprechen. Man führte die auffallenden Ansichten einiger Theologen auf mündliche und schriftliche Äußerungen des Professors für Kirchenrecht an der juridischen Fakultät F. X. Neupauer zurück, den damals auch die Theologen hören

mußten[27]. Nach der Visitation des Grazer Generalseminars durch Gubernialrat Zippe[28] und nach der Änderung der Leitung scheint man staatlicherseits mit dem Grazer Generalseminar zufrieden gewesen zu sein. Die vorerwähnte Episode zeigt auch, daß bei eventuellen Mißständen ein Eingreifen des Bischofs immerhin möglich, wenngleich infolge der Unterstellung des Seminars unter die weltliche Behörde erschwert war, daß letztere schließlich doch stets bedacht war, berechtigten Beschwerden abzuhelfen und daß endlich Bischof Arco es nicht unterließ, zum Rechten zu sehen, wenn sich irgendwo tatsächlich Ansätze unkirchlicher Gedanken zeigten. Da jedoch der Bischof auch später noch Klagen erhebt über manche im Generalseminar herrschenden Übelstände, so mag in Graz hierin auch unter der Leitung Lunatscheks vom kirchlichen Standpunkt aus manches zu wünschen übrig geblieben sein[29], wenn auch die Hauptursache der Klagen die formelle Ausschaltung des bischöflichen Einflusses war.

Die erwähnte „Skizze von Graz“ begrüßt den Gedanken der Generalseminarien, weil dadurch „das Lehrsystem des Klerus dem allgemeinen Staatssystem untergeordnet worden und der Usurpation des früheren Staates im Staate ein Ende gemacht worden sei“[30]. Die ersten zwei Direktoren Tomicich und Pollanz hätten zwar einen schweren Kampf zu bestehen gehabt, die jungen Brauseköpfe einigermaßen in Ordnung zu halten, aber dann sei in der Person Lunatscheks ein großer Menschenkenner Direktor geworden und plötzlich seien Ruhe, Ordnung und Zufriedenheit eingekehrt. Während seines Rektorates lernten die Zöglinge mehr Selbst- und Menschenkenntnis, mehr Lebensweisheit und Standespflicht als früher in einem ganzen langen

[27] S. u. S. 119.

[28] Zippe ist der Verfasser einer Schrift „Über die sittliche Bildung des jungen Klerus in den Generalseminarien“, erschienen zu Prag, 1785, welche allerdings die staatsbürgerlichen Tugenden hervorhebt, aber auch die Persönlichkeit im Priesterwirken betont. Das beschauliche Leben wird nicht hoch geschätzt, hingegen die Toleranz und Nächstenliebe besonders eindringlich empfohlen. Von einem religiösen Rationalismus ist auch in diesem Buche nichts zu verspüren. Eine italienische Übersetzung dieses Werkes vom Grazer Vizerektor Persich erschien 1787 zu Graz.

[29] Eingabe an die Regierung, vom 18. April 1790.

[30] „Skizze“ von Graz, S. 148/49.

Leben[31]. Die Zöglinge seien denn auch Männer, deren Umgang der Weise gerne suche und mit denen jeder Stand konversieren könne. Die Generalseminarien hätten sich nach dem Urteil der Kenner für Religion und Moral als sehr nützlich erwiesen. Es geschah in wenigen Jahren mehr Gutes als früher in einem Jahrhundert[32]. Ein andersmal erwähnt die „Skizze", daß die Zöglinge des Generalseminars sehr eifrig die Studienbibliothek benützt hätten, daß aber nach der Aufhebung desselben höchst selten ein Zögling in der Bibliothek zu sehen sei.

Zweifellos gaben die Generalseminare formell wegen ihrer Unterstellung unter die weltliche Behörde und wegen der Ausschaltung des kirchlichen Einflusses, aber auch materiell wegen der darin vertretenen einseitigen Grundsätze manchen Anlaß zu berechtigten Beschwerden, denen schon Josef selbst abzuhelfen suchte, in dessen Sinn weder eine Verwässerung der religiösen Lehren, noch eine disziplinäre Laxheit lag. Kaiser Leopold II. hatte die Generalseminarien auf einhellige Bitte aller Bischöfe mit 4. Juli 1790 wieder aufgehoben und die Diözesan- und Klosterlehranstalten wieder hergestellt.

Und doch gilt auch von den Generalseminarien, der bedenklichsten aller josefinischen kirchlichen Anordnungen, der Satz, daß sie weit besser waren als ihr Ruf. Gerade um sie haben sich Legenden phantastischer und böswilliger Art gesponnen. Die Errichtung eines Generalseminars für Belgien rief in diesem Lande den heftigsten Widerstand hervor. Die Beschwerden und Klagen über die kaiserliche Staats- und Kirchenpolitik wurden dort zusammengefaßt in einem Werke, welches sich als eine Fundgrube schlimmster Anklagen auch gegen die Generalseminarien erweist[33]. Da gibt es fingierte Briefe österreichischer Bischöfe und Ordensleute an ihre niederländischen Standeskollegen, in welchen förmliche Schauermären über die Generalseminarien aufgetischt werden[34]. Trotz ihrer Absurdität gingen diese Verdächtigungen in die Literatur der kommenden Zeit ein, wurden in Österreich selbst, wo man doch die Zustände aus eigener Anschauung hätte kennen müssen, geglaubt und immer

[31] Ebendort, S. 150 ff.

[32] Ebendort, S. 152.

[33] Dieses Werk betitelt sich „Recucil des représentations ,protestations et réclamations des Pays bas Autrichiens", 17 voll.

[34] Diese finden sich ebendort in voll. XIII.

wieder vorgebracht[35] und fristen auch heute noch, obwohl die Fälschung längst schon entdeckt ist, ihr Leben weiter. Danach seien die Zustände z. B. im Wiener Generalseminar greulich gewesen. Für die achtzig Zöglinge desselben hätten mindestens ebensoviele Freudenmädchen stets freien Zutritt gehabt. Zu Rattenberg in Tirol sei ein solches Seminar gewesen, wo ein Professor die Zöglinge offen zur Unzucht aufgefordert, an Freitagen mit ihnen Fleisch gegessen habe usw. Man kann es nur aus der kritiklosen Schärfe, mit welcher sich in der kommenden Periode die Reaktion gegen die Aufklärung wandte, erklären, daß solche Unsinnigkeiten Glauben finden konnten, wo z. B. doch jeder Mensch hätte wissen müssen, daß es in Rattenberg nie ein Seminar gegeben hat. Unbesonnenste Wut tobte sich an diesen Anstalten aus, wenn sie z. B. ein Baum genannt werden, „den die Hölle gepflanzt"[36], wenn behauptet wird, dort seien hoffnungsvolle Jünglinge um ihre Religion und guten Sitten gebracht worden[37], wenn man das Los des Zöglings eines Generalseminars mit dem des unglücklichen Dauphin beim Schuster Simon vergleicht[38] und die Zöglinge selber als förmliche Auswüchse von Schlechtigkeit schildert. Schlimmer als diese Ausschreitungen einer populären Publizistik wirkt es, wenn sogar ein Forscher von Rang und Namen sie insgesamt „Korruptionsanstalten des Klerus" nennt[39]. Es ist beschämend, daß solche

[35] So von August Theiner, Geschichte der christlichen Bildungsanstalten, S. 302 ff.; Seb. Brunner, Theolog. Dienerschaft etc., S. 371 ff.; Stöckl Alb., Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik, Mainz 1876, S. 604 ff.; Brück, H., Rationalistische Bestrebungen etc., S. 13 ff.; und vor nicht allzu langer Zeit noch in einer Biographie des Klemens Maria Hofbauer von Adolf Innerkofler, Regensburg 1910, S. 44. Vgl. Merkle, Katholische Beurteilung der Aufklärungszeit, S. 65 ff. und ebendort, Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland, Berlin 1910, S. 174 ff. In Belgien, welches schon seit 1786 in Aufstand war, entstanden diese Lügengerüchte. Dort erschien auch ein annonymes Werk, angeblich von einem österreichischen Priester „La decadence du sacerdoce dans les états Autrichiens", ein schlimmes Machwerk voller Entstellungen.

[36] Ritter, Karl, a. O., S. 81. Ähnlich übertreibt auch Seb. Brunner, Mysterien der Aufklärung, S. 159 in kritikloser Weise.

[37] Ritter, a. O., S. 62.

[38] Ebendort, S. 74 und Brunner, S., Theologische Dienerschaft, usw., S. 362 ff., 372 ff.

[39] Brück, Rationalistische Bestrebungen in der Kirche, S. 13. Ähnlich Stöckl, A., Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik, Mainz 1876, S. 604 ff.

Greuelpropaganda überhaupt jemals Glauben finden und sich so lange am Leben erhalten konnte. Vieles war in den Generalseminarien sicher zu tadeln. Es geht grundsätzlich nicht an, die Erziehung des Klerus dem Staat allein zu unterstellen und die Kirche hiebei förmlich auszuschalten. Es fehlte in diesen Bildungsstätten die warme, frisch pulsierende Frömmigkeit. Nützlichkeitsmoral und Vernunftreligion dominierten in Erziehungsziel und -methode. Aber es verrät totale Unkenntnis, wenn man in ihnen Stätten des Unglaubens und der sittlichen Laxheit erblicken will. Im Geiste ihres Gründers sollten sie dem Klerus eine allseitige gleichförmige Bildung und eine praktische Ausrüstung für die Seelsorge mitgeben und „der Gedanke, größere theologische Studienzentren zu schaffen, bedeutet an sich eine gewaltige Förderung des theologischen Bildungswesens“[40]. Es ist auch unrichtig zu sagen, die Direktoren seien durchwegs pflichtvergessene Menschen gewesen[41]. Das Wiener und Prager Seminar galten als musterhaft[42], jenes von Freiburg i. Br. stand im allgemeinen Ansehen auch bei Bischöfen, die nicht österreichische Untertanen waren und der Würzburger Bischof drohte mit Enthüllungen über frühere Zustände in den Unterrichtsanstalten, falls die Angriffe auf das Freiburger Generalseminar nicht aufhörten[43]. Betreffs des Wiener Generalseminars haben wir das Zeugnis des edlen, seeleneifrigen Bischofs Gall von Linz. Er lobt die Zöglinge desselben als „bescheiden, geschickt, willfährig und fromm und von allen geliebt. Sie leisten der Kirche und der Schule die besten Dienste, benehmen sich so bescheiden, daß sie überall, wo sie der Seelsorge vorstehen, beliebt sind. Das Lob, das ich den Zöglingen des Generalseminars gebe, fand bei meinem übrigen Klerus nicht so allgemein statt“[44]. Für Graz bezeugen uns die Nachrichten, daß das Generalsemi-

---

Theiner sagt a. O.: „Die Generalseminarien waren ein Hohn auf die Religion, eine Schande für die Menschheit!“

[40] Merkle, S., Katholische Beurteilung der Aufklärung, S. 22.

[41] Gfrörer, a. O., IV., 2, S. 255, der hierin Theiner beinahe wörtlich ausschreibt. Letzterer, a. O., S. 298.

[42] Gfrörer, ebendort.

[43] Merkle, a. O., S. 73.

[44] Gfrörer, a. O., IV, 2, S. 256. Ritter will a. O., S. 199, dieses Zeugnis entwerten durch Herabsetzung Galls, was natürlich nicht angeht.

nar unter Lunatscheks Leitung auf einem guten Weg war, wenngleich noch bedeutsame Mängel bestanden, und daß dessen Zöglinge sich durch ein eifriges Bildungsstreben auszeichneten.

V.

Der theologische Unterricht und die Grazer Hochschule in der Aufklärungszeit.

Für noch bedeutsamer und wichtiger als die Erziehung oder vielmehr für den wichtigsten Faktor der Erziehung hielt man in der Aufklärungszeit den Unterricht, also die Bildung des Geistes. Es ist eine positive Seite und ein Verdienst der Aufklärung, das Unterrichtswesen auf eine breitere Basis gestellt und demselben neue Antriebe gegeben zu haben. Maria Theresia ist direkt als die Schöpferin der österreichischen Volksschule zu betrachten. Hier fand sie sozusagen Neuland vor und keine Widerstände traten ihr hier entgegen. 1774 wird Abt Felbiger Generaldirektor des niederen Schulwesens und mit 6. Dezember 1774 erfloß die allgemeine Schulordnung für die unteren Schulgattungen (Normal-, Haupt- und Trivialschulen). In den Hauptorten sollten erstere, in größeren Städten wenigstens Hauptschulen und in den kleineren Orten und Dörfern wenigstens Trivialschulen bestehen. Die Überwachung der letzteren war Sache einer Kommission, in welcher der Ortspfarrer, ein Herrschaftsbeamter und ein Gemeindeaufseher Sitz und Stimme hatten[1].

Josef verschärfte den Schulzwang und vermehrte besonders die Trivialschulen. Felbiger verlor unter ihm den maßgebenden Einfluß. Aber auch jetzt noch war der Pfarrer das Schulaufsichtsorgan, jedoch als solcher nur staatlicher Funktionär und dem Kreishauptmann unterstellt und verantwortlich. Die Dechante waren verhalten, halbjährige Schulberichte an das Kreisamt abzuführen. Die theresianischen Schulkommissionen wurden aufgehoben. Der Unterricht war den gewöhnlichen Regierungsbehörden und schließlich der Hofkommission unterstellt. Kaiser Josef hoffte auf den Klerus als Helfer am Werk

[1] Perthes, a. O., S. 166. Dies entspricht dem Gedanken Felbigers, dem in der Erziehung nicht der Staat oder die Kirche, sondern das Kind Hauptsache war.

der Schulbildung und Volkserziehung. Wir sahen oben[2], wie Bischof Arco von Seckau bei seinen bischöflichen Visitationen auf Katechetik und Unterricht großes Gewicht legte, wie er Kurse für Pfarrer und Dechante abhalten ließ, um sie für ihr Amt als Schulaufseher zu bilden. Die Visitationsberichte heben oftmals den rühmlichen Eifer der Geistlichen hervor, der aber mit manchen Vorurteilen der Bevölkerung zu kämpfen hatte, die sich besonders gegen den Schulzwang kehrte[3].

War auf dem Gebiet des Volksschulwesens den neuen Einrichtungen ein Widerstand nur von seiten des Volkes begegnet, so war es anders auf dem Gebiet der Mittelschule, wo man es ja nicht mit einem Neuland zu tun hatte. Das damalige Gymnasialwesen war so ziemlich völlig in der Hand des Jesuitenordens, wenigstens in Steiermark. Nicht nur in Graz, auch in Marburg, Leoben und Judenburg hatte der Orden eine Schule der Humaniora. Unter Maria Theresia wandte der Staat auch der Mittelschule sein Augenmerk in steigendem Maße zu. Ein Hofdekret von 1764 ordnete die Aufstellung eines Präfekten an, der mit der Aufrechthaltung der Disziplin und mit der Oberaufsicht betraut war[4]. Die Umgestaltung der Gymnasien nahm in den weiteren Jahren ihren Fortgang. Immerhin überwog noch der Einfluß der Jesuiten. Nach ihrer Aufhebung erschien 1775 ein neuer Lehrplan. Hatte schon die vorgenannte Instruktion vom Jahre 1764 der Pflege der Muttersprache und dem Griechischen ein vermehrtes Interesse entgegengebracht, so verstärkten sich diese Tendenzen nun noch mehr. Besonders aber verlor die Schule jetzt ihren ausgesprochen religiösen Charakter. Die marianischen Kongregationen und Bruderschaften wurden aufgehoben. Im Übrigen aber wollte die Regierung sowohl unter Maria Theresia als unter Josef christliche Lehre und christliches Leben auf den Schulen erhalten. Öftere Beichte und Kommunion, Besuch des sonntägigen Gottesdienstes wurde strenge vorgeschrie-

---

[2] S. o. S. 42.

[3] Christof Greiner, Stadtpfarrer zu Graz, weiß in den Visitationsberichten viel von solchen Hemmnissen seitens der Bevölkerung zu erzählen (Akten des Ordinariatsarchives).

[4] Peinlich, Programm des akad. Gymnasiums zu Graz, 1871, S. 53. Der Präfekt war verpflichtet, ein Diarium der Schule zu führen, Peinlich, Programm, 1874. S. 3.

ben[5], weitere gottesdienstliche Übungen und Andachten, wie sie zur Zeit der Jesuiten bestanden hatten, wie z. B. Aloisius- und Stanislaus-Andachten, deren Feier oftmals die Unterrichtszeit gestört hatte, wurden allerdings untersagt. Die Gymnasien wurden der kirchlichen Aufsicht entzogen. Direktor des Gymnasiums war eine schulfremde Person, der jeweilige Kreishauptmann, dem ein Vizerektor und der Präfekt unterstanden und periodische Berichte einliefern mußten[6]. In Graz war der Gubernialrat von Rottenberg der erste weltliche Direktor des Gymnasiums. Der Aufbau blieb im allgemeinen derselbe: 5 Klassen mit den Bezeichnungen: in principiis, grammatica, syntaxis, rhetorica und poesis. Aber die Lehrer wurden streng gemahnt, neben dem alten Hauptfach Latein auch die Muttersprache zu pflegen und Geschichte, Geographie, Mathematik, Griechisch und Naturwissenschaft nicht zu vernachlässigen[7]. Die Regierung plante die Anstellung eines eigenen Katecheten oder Religionslehrers, der aber kein gewesener Jesuit sein sollte. Allein dazu kam es nicht. Die Klassenlehrer mußten auch den Religionsunterricht übernehmen. Die Regierung verfügte nicht über die passenden Lehrkräfte und mußte froh sein, daß die Ex-Jesuiten den Unterricht beibehielten[8]. In Graz fanden diesbezügliche Verhandlungen der hiesigen Studienkommission mit dem letzten Rektor der Jesuiten, Bardarini, statt, die das Ergebnis hatten, daß bis ins erste Dezennium des 19. Jahrhunderts noch großenteils gewesene Jesuiten die Professoren für das Gymnasium stellten.

Kaum in einem anderen Erbland war die Stellung des Jesuitenordens im Unterrichtswesen so dominierend wie in der Steiermark. Sie hatten in Graz drei Konvikte, Schulen für die Humaniora in Graz, Judenburg, Leoben und Marburg, ein Kon-

---

[5] Das Hofdekret vom 9. Oktober 1783 schreibt Anhörung der Messe in einer öffentlichen Kirche vor. Hernach, abgesondert für die Schüler, Verlesung und Erklärung des sonntägigen Evangeliums mit Erweckung der drei göttlichen Tugenden.

[6] Perthes, a. O., 160 ff.

[7] Ebendort, S. 162.

[8] Ein Hofdekret vom 22. Jänner 1774 forderte die Stiftsäbte von Steiermark auf, taugliche Individuen für die Professur an Gymnasien heranzubilden.

versionshaus in Judenburg[9] und sie hatten die Grazer Universität mit ihren zwei Fakultäten vollständig in ihren Händen. Freilich war ihre Stellung damals längst schon bekämpft und vermindert. Stiftungsgemäß zählte die Universität nur die theologische und philosophische Fakultät, allein die Regierung erstrebte schon unter Karl VI. die Einfügung des juridischen — und auch des medizinischen Studiums. Eine kaiserliche Resolution[10] setzte beim innerösterreichischen Gubernium eine eigene Kommission für die Bearbeitung dieser Frage ein. Die Regierung war der Ansicht, daß sich die Stiftung des Erzherzogs Karl und seiner Nachfolger sinngemäß auf eine volle Universität beziehe. Der Orden aber nahm den gegenteiligen Standpunkt ein: das Stiftungsvermögen sei nur zum Unterhalt der zwei Fakultäten bestimmt und genügend[11]. In der Tat verhinderte der Orden die geplante Erweiterung. Es kam nur zur Errichtung eines Lehrstuhles für Geschichte, der 1729 durch den namhaften Gelehrten P. Karl Andrian besetzt wurde. In späteren Jahrzehnten stand besonders die Einrichtung einer juridischen Fakultät in Frage und die Weigerung des Ordens, auf die diesbezüglichen Wünsche einzugehen, hatte eine Untergrabung seiner Stellung, ein erhöhtes Mißtrauen gegen ihn zur Folge[12].

In der Regierungszeit Maria Theresias, wo überhaupt der Staat das Unterrichtswesen immer mehr in die Hand nahm, drängte auch auf den Hochschulen der staatliche Einfluß ständig vor. Zunächst war es auf die Autonomie der Universitäten, resp. des Jesuitenordens auf den Hochschulen abgesehen. Die innere Einrichtung wurde in steigendem Maße durch staatliche Verordnungen bestimmt. Entscheidend wurde der Einfluß Gerhard van Swietens, der den Jesuiten als Jansenist und Anhänger der Utrechter Kirche sehr abgeneigt war. In einer Denkschrift[13] schlägt er der Kaiserin vor, für jede Fakultät einen

---

[9] Krones, Franz v., In den Beiträgen zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen, XXII., S. 24.

[10] Vom 9. Jänner 1723.

[11] Krones, ebendort.

[12] Krones, Geschichte der Grazer Universität, S. 400 u. a. und Scherer, Emil Clem., Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten, Freiburg i. Br., 1927, S. 286 ff.

[13] Vom 17. Jänner 1749. Zum folgenden siehe auch Haring, J., Das Lehramt der kathol. Theologie, S. 24 ff.; Paulsen, a. O., S. 103, 109 ff.

Direktor zu ernennen, der, nur der Kaiserin verantwortlich und von der Fakultät selbst unabhängig, im Namen der Kaiserin den Prüfungen und akademischen Wahlen präsidieren und bei Ernennung von Professoren die Vorschläge machen soll. Bisher war der Kanzler und der Rektor an der Spitze der ganzen Universität und je ein Dekan an der Spitze der Fakultäten gestanden. In Graz waren diese Würdenträger naturgemäß stets Jesuiten gewesen. Seit 1756 treffen wir unter den gewählten Dekanen auch Nichtjesuiten und es konnten hiezu sogar Universitätsfremde genommen werden. Ab 1763 wurde das Rektorat des Ordenskollegs und das der Universität, die vorher stets in Personalunion vereinigt gewesen waren, voneinander getrennt. Zu Rektoren der Universität wurden seit diesem Jahre lauter Nichtjesuiten ernannt. Nur Bardarini, der letzte Rektor des Grazer Ordenshauses, war 1772 auf 1773 auch Rektor der Universität. Auch die Rektoren waren seit 1763 oftmals nicht einmal Mitglieder des Lehrkörpers[14]. Im selben Jahre 1763 kam es auch zur Aufstellung der von Gerhard van Swieten vorgeschlagenen Studiendirektoren, wodurch die Dekane der Fakultäten vollends entmachtet wurden. Die Stellung des Kanzlers an der Universität hatte durch die Aufstellung der staatlichen Studienhofkommission[15] mit ihren Filialen an den Gubernien ihre Bedeutung verloren. Ab 1772 ist in Graz das Amt des Kanzlers in der Hand des Bischofs, während es früher stets ein Jesuit innegehabt hatte. Im letztgenannten Jahre wurde die getroffene Wahl von der Regierung nicht mehr zur Kenntnis genommen, sondern Bischof Spaur ernannt, dem Bischof Arco in derselben Würde folgte. Durch die Aufstellung von Studiendirektoren, die desgleichen gar häufig nicht einmal aus der Reihe der Professoren der betreffenden Fakultät genommen waren, sowie die Unterstellung des gesamten Studienwesens unter die Studienhofkommission, die 1774 unter dem Vorsitz des Freiherrn von Kressel ihre weitere Ausgestaltung fand, war die alte Verfassung und

---

[14] Siehe Album der Theologischen Fakultät.

[15] Dieselbe wurde 1760 errichtet. Ihr gehörten Erzbischof Migazzi, die vier Wiener Studiendirektoren und der berühmte Professor Martini als Generalreferent an. Migazzi legte 1773 seine Stellung zurück.

die Autonomie der Universität gründlich vermindert, ja, beinahe vernichtet[16].

Staatliche Eingriffe und Verfügungen betreffs des Lehr- und und Studienplanes liefen damit parallel. Schon 1752 hatte die Kaiserin eine theologische Studienordnung erlassen, die 1774 durch den neuen theologischen Lehrplan des Abtes Rautenstrauch abgelöst wurde[17]. Mit 22. September 1753 hatte das Grazer Gubernium Verfügungen getroffen betreffs der theologischen Rigorosen. An Stelle der früher üblichen Disputationen sollten die strengen Prüfungen und eine schriftliche Abhandlung erhöhte Bedeutung gewinnen[18].

Das philosophische Studium wurde 1754 von drei auf zwei Jahre verkürzt und der Lehrplan neu geregelt. Eine weitere Ordnung des philosophischen Lehrganges erfolgte im Jahre 1774. Derselbe gliederte sich nunmehr in vier Gruppen, eine engere philosophische, eine mathematische, eine historische und eine philologische Gruppe. Mehr als bisher wurde Ethik und Naturrecht berücksichtigt. Auch die Pflege der Muttersprache sollte nicht vergessen werden. Dies bedeutete für die philosophische Fakultät einen großen Schritt zur Verselbständigung, dem jedoch zunächst auf lange Zeit kein weiterer folgen sollte. Als akademische Grade durfte diese Fakultät das Baccalaureat, das Doktorat und anfänglich auch noch das Magisterium erteilen, welches aber 1786 aufgehoben wurde. So wie in den Humaniora, so beließ man auch an der philosophischen Fakultät, schon mangels anderer Lehrkräfte, gerne die gewesenen Jesuiten. Unter den fünf philosophischen Professoren in Graz waren drei Ex-Jesuiten, darunter der berühmte Physiker Biwald[19], ferner der Weltpriester R o y k o, dem bald darauf Johann N e p. W o l f folgte und nur ein Laie, B u r e s c h v o n G r e i f e n b a c h. Studiendirektor Tomicich konnte auch nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu über einen guten Fortgang der philosophischen Studien berichten[20]. Da 1778 mit Hofdekret vom 30. Juni auch

[16] Vgl. Muchar, A., Steiermärkische Zeitschrift, Neue Folge, II, Heft 2, S. 20 ff.

[17] Über Rautenstrauch, s. o. S. 18 f. und Wappler, Geschichte der Wiener Theologischen Fakultät, S. 237, ferner Scherer, a. O., S. 398 ff.

[18] Muchar, a. O., S. 42.

[19] Über Biwald, s. u. S. 105 ff.

[20] Peinlich, Programm 1874, S. 9 ff.

die juridische Fakultät mit zwei Lehrkanzeln war errichtet worden, so schien die Universität Graz die Krise, welche die Aufhebung der Gesellschaft Jesu für sie zweifellos bedeutet hatte, zu überwinden. Erster, von der Regierung bestellter juridischer Professor war ebenfalls ein gewesener Jesuit, Franz Tiller, der Naturrecht, Geschichte des Zivilrechtes und Römisches Recht lehrte. Er schrieb ein „System der bürgerlichen Rechtslehre". Mit Hofdekret vom 31. Jänner 1780 wurde als dritter juridischer Professor Fr. X. Neupauer angestellt. Mit drei Professuren hoffte man auch an der juridischen Fakultät zunächst das Auslangen zu finden.

Nun aber kam die Zeit der Regierung Josef II., der für die eigentlichen gelehrten Studien weniger Sinn hatte als seine Mutter. Die hohen Schulen sollten brauchbare Staatsbeamte, Lehrer und Seelsorger heranbilden. Die 1781 vorgeschriebenen neuen Lehrbücher an der philosophischen Fakultät trugen dem bereits Rechnung. Zugleich werden die Direktoren gemahnt, auf strenge Bewachung der Jugend zu achten, „da eine gesittete, ordentliche Jugend nötiger ist als eine gelehrte". Das philosophische Studium wurde seines wissenschaftlichen Charakters sozusagen entkleidet. Es wurde wieder die reine Vorstufe für die theologische und juridische Fakultät. Letztere, die erst im Entwicklungsstadium war, wurde bei der Umwandlung der Universität Graz in ein Lyzeum besonders getroffen. Sie wurde eine bloße praktische Beamtenschule, denn sie verlor das Recht der Erteilung akademischer Grade, welches der theologischen und der philosophischen Fakultät auch in dieser Periode noch gewahrt blieb. Nur der Zwischengrad des Magisteriums der Philosophie wurde 1786 aufgehoben, das Baccalaureat der Philosophie hingegen hielt sich bis 1821, im Gegensatz zum theologischen, welches 1789 abgeschafft wurde.

Innerlich erfuhr die theologische Fakultät die einschneidendsten Veränderungen, weil man hier das Unterrichtsmonopol der Jesuiten besonders schwer getragen hatte und weil gerade hier die Unzufriedenheit mit ihrem Lehrsystem in den Regierungskreisen besonders groß war.

Unterrichtswesen und Methode der theologischen Hochschulstudien der Jesuiten war in der sogenannten „Ratio studiorum" des Ordens vom Jahre 1599 festgelegt. Mit der solchen

Institutionen überhaupt eigenen Beharrlichkeit hielt der Orden daran fest, obwohl sich im Laufe des 18. Jahrhunderts die Kritik immer lauter meldete. Die Zähigkeit, mit der sich der Orden der Errichtung neuer Lehrstühle, besonders einer juridischen Fakultät in Graz, verschloß, wurde schon erwähnt. Die Anklagen gegen die Unterrichtsmethode des Ordens trafen zum Teil wirklich überlebte Zustände und Einrichtungen, so z. B. das Vorwiegen der unfruchtbaren Disputationen, das Auswendiglernen u. dgl. Zum Teil aber spricht daraus die damals weithin übliche Abneigung gegen den Orden. In Wien war Graf Pergen, Mitglied der Hofstudienkommission unter Maria Theresia, sein heftiger Gegner[21]. Er warf ihm 1770 Verschlossenheit gegen neue Wissenszweige, Formalismus, parteiischen Geschichtsunterricht, Mechanisierung in Erlernung fremder Sprachen u. dgl. vor. Der philosophische Unterricht bestehe nur in unerschöpflichem Geschwätz und eitler, spitzfindiger Disputiersucht. Seine Absicht, die Orden überhaupt vom Unterrichte auszuschließen und Ausländer, auch Protestanten, in den Studienrat zu berufen, erreichte er zwar nicht, anderseits kam der Orden über kleine Zugeständnisse an die Erfordernisse der Zeit nicht hinaus[22]. In der auf Josefs Regierung folgenden Zeit wurde das Urteil über die Unterrichtsmethode der Jesuiten wieder günstiger[23]. Man vermißte sie, man griff auf ihre Methoden zurück, aber andererseits gesteht auch der bekannte Jesuit Denis die Unterlassungen und Fehler des Ordens, der sich auch berechtigten Neuerungen allzu hartnäckig verschlossen habe und erst durch Befehle zu dem gezwungen werden mußte, wozu er freiwillig hätte die Hand bieten sollen[24].

Durch die Aufstellung von Studiendirektoren für jede der beiden Fakultäten — von 1763—1768 war der Grazer Stadtpfarrer Aichmayr, von 1768—1786 Tomicich Direktor der theo-

---

[21] Ebner, R., suchte in seiner Schrift gegen Kelle: Die Jesuitengymnasien in Österreich, S. 667, das Urteil Pergens zu entkräften. Derselbe sei ein Feind des Ordens gewesen, andere Mitglieder der Studienkommission hätten seine Ansichten nicht geteilt; vgl. Paulsen, a. O., S. 108.

[22] Krones, Geschichte der Grazer Universität, S. 431 ff.; Scherer, a. O., S. 286/7, 309 ff.

[23] Vgl. Lorenz, O., Drei Bücher Geschichte und Politik, S. 209. Er selbst urteilt S. 205, a. O. ähnlich wie Graf Pergen.

[24] S. o. S. 58.

logischen Fakultät — welche die Professoren vorzuschlagen hatten, bei Sitzungen und Prüfungen den Vorsitz führten und mit der Zensur über die kirchliche und staatliche Legalität der Lehre betraut waren und durch die Unterstellung der Hochschule unter die Wiener Zentralbehörden hatte der Einfluß des Ordens auf die Hochschule und auch auf die theologische Fakultät schon vor seiner Aufhebung starke Einbußen erlitten[25]. Aber auch im theologischen Lehrbetrieb selbst hatte er seine exklusive Stellung bereits eingebüßt. Eine kaiserliche Entschließung vom 3. Juni 1760, in der die bisherige Methode scharfen Tadel fand, bestimmte, daß den Jesuitentheologen, welche Dogmatik vortrugen, Lehrer desselben Faches aus anderen Orden an die Seite gegeben werden sollten, welche die abweichenden Schulmeinungen zu tradieren hatten. Es sollte je ein Dozent für die „thomistische und augustinische Theologie" angestellt werden. So treffen wir denn von da ab in Graz je einen Dominikaner und einen Augustiner-Eremiten — beide Orden waren in Graz durch Niederlassungen vertreten — als Lehrer der Dogmatik. Im selben Jahre wurde von Wien eine eigene Kommission zur Visitation der Grazer Hochschule abgeordnet und zwei Jahre darauf dem aus den Jesuiten gewählten Rektor die Bestätigung verweigert[26] und von nun ab andere Persönlichkeiten zu Rektoren bestimmt. Graf Pergens scharfe Anklage 1770 traf auch den theologischen Unterricht, welchem Äußerlichkeit, mangelnde Berücksichtigung der Ethik und Mechanisierung der Frömmigkeit vorgeworfen wird. Dadurch und durch die oben erwähnten äußeren Veränderungen war die Stellung des Ordens sogar in seiner ureigensten Domäne, der theologischen Fakultät, schon vor seiner Aufhebung längst erschüttert, seine Lehrart auch in kirchlichen Kreisen angefochten. Nach obgenannter Weisung lehrten ab 1760/61 neben zwei Jesuiten der Dominikaner Vinzenz Dihanics und der Augustiner-Eremit Johann Cortivo, dem nach wenigen Jahren sein Ordensgenosse Richard Tecker folgt[27]. Zwei Dozenten trugen Moraltheologie und

---

[25] Vgl. Krones, Geschichte der Universität Graz, S. 443 ff.

[26] Siehe Lang, Fr., In den Mitteilungen d. Hist. Vereins f. Steiermark, 46, S. 131 ff.

[27] Tecker stammte aus Wien und war nur einige Jahre in Graz. Er wurde dann von seinem General nach Rom berufen.

nebstbei Patristik vor, daneben bestanden je ein Lehrstuhl für die Polemik, für die Sacrae litterae oder das Bibelfach und für Kirchenrecht. Letztere waren sämtlich durch Jesuiten besetzt. Unter den neun Dozenten war damals die Kirchengeschichte nicht vertreten — Geschichte wurde nur unter den artes gelehrt — die gesamte Bibelwissenschaft mußte sich mit einer Lehrkanzel begnügen, während die Dogmatik vier Dozenturen aufwies und im Kirchenrecht wurden die Modifizierungen desselben durch die staatlichen Gesetzgebungen nicht berücksichtigt. Das Fach führte bezeichnenderweise den Titel „sacri canones". Die einseitige Bevorzugung der spekulativ-systematischen Fächer ist augenscheinlich. Erst 1770 erscheinen auch Dozenten für hebräische Sprache und für Kirchengeschichte.

Mit 8. September 1773 ging das letzte Schuljahr der Jesuitenuniversität zu Ende. Das Grazer Jesuitenkollegium zählte damals mit den Laienbrüdern 123 Mitgieder, denen am 6. Oktober von einer aus Geistlichen und Regierungsbeamten bestehenden Kommission die Auflösung verkündigt wurde. Ein zeitgenössischer Bericht[28] erzählt von der auch von den Jesuiten selber als schonend empfundenen Art, in der man hiebei vorging und vom Unwillen des Volkes über die Aufhebung, der sich auch gegen den Papst richtete. Freilich mischten sich auch genug gegenteilige Stimmen darein[29]. Man bemühte sich, die Jesuiten zu versorgen, für den Unterricht in den Humanoria und an der philosophischen Fakultät wurden sie weiterhin verwendet, wohl auch, weil man ihrer bedurfte. Der Physiker Biwald hatte eine Berufung nach England und nach Deutschland mit verlockenden Angeboten erhalten. Als er Miene machte, darauf einzugehen, erhöhte ihm die Kaiserin sein Jahresgehalt auf 1000 Gulden. Er blieb auf seinem Grazer Lehrstuhl, ebenso der Mathematiker Taupe, Auch in den Humaniora von Judenburg, Leoben und Marburg lehrten Ex-Jesuiten weiter. Nur in der theologischen Fakultät beließ man sie nicht. Man trug sich in Regierungskreisen mit dem Gedanken, sämtliche Lehrstühle dieser Fakultät mit Weltgeistlichen zu besetzen[30], aber da man solche nicht in genügender Anzahl hatte, so finden wir in der Folge stets Do-

---

[28] Lang, a. O., S. 135.
[29] Ebendort, S. 144 ff. und 149.
[30] Ebendort, S. 146.

minikaner, Minoriten, Augustiner-Eremiten, ja zeitweilig sogar Karmeliten als Inhaber von Lehrkanzeln. Man war in Verlegenheit nach einem passenden Ersatz für die Jesuiten[31]. Klagenfurt wollte das theologische Studium mangels an Professoren überhaupt auflassen, aber der Hof ging nicht darauf ein und in Wien war man mit den neuen Professoren anscheinend sehr wenig zufrieden, Schwierigkeiten einer Übergangszeit, die wohl leicht erklärlich sind.

Dem Geist der Zeit entsprechend wurde der theologische Unterricht neu geordnet. Es gab nur mehr zwei Lehrstühle für Dogmatik und bald nur mehr einen für Moraltheologie. Daneben aber eine eigene Dozentur für Patrologie oder christliche Literaturgeschichte, zwei Lehrkanzeln für das Bibelfach und die biblischen Sprachen, eine für Kirchengeschichte und eine für Kirchenrecht, jetzt nicht mehr „sacri canones", sondern „jus canonicum" betitelt. Unter den neun Professoren waren anfänglich zwei Weltpriester, zwei Dominikaner, drei Augustiner-Eremiten vom Kloster St. Paul auf der Stiege, ein Karmelit und ein Minorit. Daß es zunächst Verlegenheitsbesetzungen waren, zeigt der rasche Wechsel, dem der Lehrkörper in den folgenden Jahren unterworfen war und eine Notiz in der Chronik der theologischen Fakultät, wonach diese Besetzungen nur als provisorisch gedacht waren[32]. Die meisten der jetzt angestellten Lehrer traten bald wieder ab und keiner von ihnen, mit Ausnahme der Weltpriester Royko und Gmeiner, erlangten eine besondere Bedeutung[33]. Die Professoren wurden auf Vorschlag des Studiendirektors — damals bereits Tomicich — und der Studienhofkommission von der Regierung ernannt, mit Hofdekret vom 8. November 1777 wurde eine Konkursprüfung vorgeschrieben. Im selben Jahre wurde auch die Rigorosenordnung, wenigstens in etwa, dem Geist der Zeit entsprechend abgeändert. Man beließ für das erste noch die Vorstufe des Baccalaureates, zu dessen

[31] Ebendort, S. 150 ff. In Graz war am 7. November 1773, dem Tag der Eröffnung des ersten Studienjahres nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu am Tor der Universität ein Plakat angeheftet mit dem Inhalt: 4 Petriner (Weltpriester), 1 Dominikaner, 1 Augustiner, 1 Karmelit und 1 Minorit geben zusammen nicht einen Jesuit.

[32] Sciendum novos hic nominatos professores pro hoc anno tantum provisorio modo constitutos.

[33] Über diese Persönlichkeiten s. u. S. 144 ff.

Erwerbung eine strenge Prüfung aus Dogmatik und eine öffentliche Disputation über denselben Gegenstand erforderlich war (Actus parvus). Ähnlich blieb auch für die Erwerbung des Doktorates die vorgeschriebene vierstündige Disputation über alle Fächer der Theologie (Actus magnus), aber an Stelle der früheren Schlußdisputation über eine zufällig gezogene Stelle aus der Summa theologica wurde eine schriftliche Abhandlung gefordert[34], „weil das bisherige Verfahren mehr auf Ausbildung eitler Disputiergeister, als würdiger Diener des Evangeliums eingerichtet war".

Der Zuzug von Studierenden ließ zwar nach der Aufhebung des Ordens etwas nach, war aber trotzdem noch immer bedeutend, speziell aus dem Süden der ehemaligen Monarchie[35]. Gegen 1780 wird die Frequenz der theologischen Fakultät schwächer, hebt sich indessen wieder mit der Errichtung des innerösterreichischen Generalseminars 1783. Das slovenische Unterland, Kroatien, Görz und das Litorale und seit dem Aufhören der dortigen Lehranstalten auch Kärnten und Krain waren zahlreich vertreten. Dieser Zuzug aus dem Süden des alten Reiches hielt an der theologischen Fakultät bis in das Jahr 1820 an[36].

Häufig wurden auch noch die akademischen Grade verliehen. 1775 werden 34, im nächsten Jahr 36 theologische neue Baccalaurei kreiert. Für das Jahr 1777/78 sind es noch 22, resp. 19; dann aber wird dieser Grad seltener, 1780/84 wird das Baccalaureat nur an 10 Kandidaten verliehen und von da ab überhaupt nicht mehr. 1789 wird es gänzlich abgeschafft. In der Zeit von der Aufhebung des Jesuitenordens bis zur Umwandlung der Universität in ein Lyzeum erwarben sich 61 Theologen den Doktorgrad, darunter 20 Fremde, meist aus dem Süden. Unter Josef, als die Hochschule nur ein Lyzeum war, behielt die theologische Fakultät das Recht der Promotion, aber während der ganzen Periode weisen die Akten der Fakultät nur fünf Promovenden aus. Man stand eben höheren Ortes, ganz anders als in

---

[34] Muchar, a. O., S. 41. Wappler, a. O., S. 271. Unter Josef wurden die Disputationen überhaupt aufgehoben.

[35] Posch, A., Festschrift der Grazer Universität 1936, S. 113 ff.

[36] Ebendort, S. 115. Die angegebenen Ziffern sind dem Album und der Chronik der theologischen Fakultät entnommen.

der Zeit Maria Theresias, der Erwerbung des Doktorates nicht günstig gegenüber[37].

Ein ähnlich rascher Wechsel wie in bezug auf die Lehrkräfte herrschte auch in den Lehrplänen. Für die philosophische Fakultät zu Graz waren drei Lehrkanzeln vorgesehen u. zw. die engeren philosophischen Disziplinen, für die Physik und Naturwissenschaft, welche mit Biwald, für die Mathematik und Mechanik, welche mit Taupe besetzt wurde. Für erstere, welche man den Ex-Jesuiten ebenso wie die theologischen Disziplinen verschliessen wollte, berief man den Weltpriester Royko und ein Jahr darauf den Weltpriester Johann Nep. Wolf.

Für die Theologie wurde 1774 Rautenstrauchs Lehrplan maßgebend, der entschieden gegenüber der Ratio studiorum der Jesuiten einen Fortschritt bedeutet. Ein fünfjähriger Kurs war vorgesehen. Entsprechend dem Streben des absoluten Staates, alles bis ins kleinste zu regeln, war auch der Studiengang genau vorgeschrieben. Der erste Jahrgang sollte Kirchengeschichte und hebräische Sprache, der zweite das Bibelfach beider Testamente, Patristik und theologische Literaturgeschichte, der dritte die theoretische Moral und Teile der Dogmatik, der vierte Dogmatik und Kirchenrecht, der fünfte Jahrgang endlich Pastoral, Polemik und praktische Moral hören. Deutlich hebt sich in diesem Lehrplan, zu welchem die Bischöfe übrigens vorher Stellung nehmen konnten[38], das Bestreben ab, die spekulativ-systematischen Fächer, das sogenannte „Scholastizieren", zu vermindern, hingegen biblische, historische und patristische Studien und besonders die praktischen Fächer, wie Pastoral, im erhöhten Maße zu pflegen. Ein Hofdekret vom 7. September 1779 verordnet, daß im ersten Jahr auch theologische Enzyklopädie vorgetragen werden sollte. Die Semesterprüfung, schon 1752 angeordnet, bleibt bestehen. Wenn auch Erzbischof Migazzi sich beklagte, daß im Lehrplan Dogmatik zu wenig berücksichtigt erscheine, so werden wir doch die unbestreitbaren Vorzüge desselben gegenüber den früheren Verhältnissen nicht verkennen dürfen.

---

[37] Maria Theresia hatte befohlen, daß alle Doktoren der Theologie ein Kollegium bilden und sich zwecks Weiterbildung öfters versammeln sollten. Es fanden auch solche Aufnahme, die nicht in der Grazer Hochschule promoviert hatten. In den Akten heißen letztere „facultatem ingressi".

[38] Wappler, a. O., S. 239 ff., Haring, a. O., S. 27.

In seinem praktischen Sinn, der keine Gelehrten, sondern brauchbare Beamte, Seelsorger und Lehrer wollte, verminderte Kaiser Josef die Zahl der Universitäten, indem er einzelne derselben, darunter auch Graz, in Lyzeen verwandelte[39], wo der praktische Lehrzweck vorherrschen sollte. Für Graz wurde schon am 3. Oktober 1782 durch ein Hofdekret die Zahl der Professoren reduziert. Es sollten demnach nur vier Theologen verbleiben, drei Philosophen, zwei Lehrer der Arzneikunst und eine für politische Wissenschaft[40]. Die vier Theologen waren Tomicich, der Kirchengeschichte und Kirchenrecht[41], der Minorit Kolb, der Biblicum und Literaturgeschichte, der Augustinereremit Tretter, welcher Dogmatik und Polemik, und der Weltpriester Troll, welcher Moral und Pastoral vortragen sollte. So mußte eine ganze Reihe von Lehrkräften ausscheiden. Die theologische und philosophische Fakultät behielten das Promotionsrecht, die juridische aber verlor es und wurde ein bloßes praktisches „Studium", gleich der „Chirurgenschule". Wollte man es anfangs bei der Aufstellung eines Studiendirektors bewenden lassen, so wurde doch die Wahl eines Rektors wieder zugestanden[42]. Während das Äußere des Universitätsbetriebes nach dem Weggang der Jesuiten keine großen Änderungen erfahren hatte, so fielen jetzt die früher üblichen religiösen Feierlichkeiten größtenteils weg. Die erteilten Promotionen verloren ihre religiöse Einkleidung[43], die feierliche Begehung des 8. Dezember wurde 1783 abgeschafft, ebenso wie der Eid auf den Lehrsatz von der Unbefleckten Empfängnis bei Promotionen seit 1780 wegfiel. Nur für den Anfangs- und Schlußgottesdienst war die Anwesenheit der akademischen Behörden befohlen. Für Graz fiel auch die Begehung des Katharinenfestes, als des Patronatsfestes der Hochschule, hinweg. Aus der Sponsionsformel der theologischen Doktoren entfiel der Gehorsamseid gegen Rom, erhielt aber dafür charakteristische Zusätze,

---

[39] Mit Hofdekret vom 14. September 1782. Die Umwandlung galt bereits für das Schuljahr 1782/83.

[40] Krones, a. O., S. 465.

[41] Tomicich erhielt wegen seiner vielfachen anderweitigen Verwendung den jungen Gmeiner als Adjunkt des Kirchenrechtes.

[42] Hingegen wird eines Kanzlers ab 1782 keine Erwähnung getan. Auch Dekane werden 1782/91 nicht gewählt.

[43] Hofdekret vom 3. Februar, 1785.

welche das Gelöbnis enthalten, die christliche Religion von unechten Gebräuchen rein zu bewahren, die theologischen Fächer von den neuen Meinungen der Scholastik zu reinigen, die wahre „Theologie Christi" zu pflegen und sie auf das menschliche Leben anzuwenden[44].

Manche alte Formalität mußte fallen, z. B. die altertümliche Tracht der akademischen Würdenträger und, um dem allzugroßen Zudrang zu wehren, wurde ein Schulgeld eingeführt[45]. Besonders den Besuch der Hochschule durch Ausländer sah Josef ungern. 1784 wurde die Immatrikulation freigestellt und die deutsche Sprache als Unterrichtssprache vorgeschrieben[46]. Von dieser Verfügung, die ab Herbst 1784 gelten sollte, waren nur die rein theologischen Fächer ausgenommen, nicht aber die Pastoral. Auch bei den Prüfungen sollte das Deutsch verwendet werden. Hatten bisher an der theologischen Fakultät viele Promotionen stattgefunden und hatten besonders auch die Orden der Augustiner-Eremiten, der Minoriten und Dominikaner regen wissenschaftlichen Eifer gezeigt, wie die große Anzahl der aus ihren Reihen Promovierten beweist, so änderte sich dies jetzt. Es mochte auch zusammenhängen mit dem Verschwinden der früheren Studienkonvikte der Jesuiten. Die Promotionen nehmen ab, auch an der philosophischen Fakultät, wo der Grad des Magisters 1786 aufgehoben wurde, dem die Aufhebung des theologischen Baccalaureates 1789 folgte. Sogar die Zahl der Lateinschüler in den Humaniora ging bedeutend zurück.

Die Zahl der Theologen nahm unter Kaiser Josef zunächst auch ab, weil der Zuzug aus anderen Ländern nachließ und die früheren Studentenkonvikte nicht mehr zur Verfügung standen. Indessen hob sich die Frequenz wieder nach der Errichtung des Grazer Generalseminars. Im September 1783, als die Einrichtung desselben durch ein Hofdekret verfügt wurde, werden zugleich die theologischen Studien zu Klagenfurt und Laibach, sowie sämtliche bestehende Klosteranstalten aufgehoben. Die Professoren von Klagenfurt sollten in Graz, die von Laibach in Innsbruck Verwendung finden. Tatsächlich kamen drei Klagen-

---

[44] Vgl. Wappler, a. O., S. 285.

[45] Mit 26. April 1784. Für die theologischen Studien wurde das Schulgeld mit Erlaß vom 20. Jänner 1785 wieder aufgehoben.

[46] Vom 12. Juli 1784. Vgl. Krones, Geschichte der Universität Graz, S. 473.

furter, nämlich Melchior, Moser und Kloppitsch nach Graz an theologische Lehrkanzeln, wurden aber bereits nach einem Jahr ihres Amtes wieder enthoben[47]. Der Wechsel der Lehrkräfte war an der theologischen Fakultät noch immer sehr stark. Es hängt dies wohl auch mit der ständigen Änderung der Studiendauer zusammen, die 1785 auf vier, 1787 sogar auf drei Jahre eingeschränkt wurde. Es war wohl ein viertes Jahr für praktische Übungen in Pädagogik, Katechetik und Normalschulmethode vorgesehen, die Zöglinge dieses Kurses weilten aber nicht mehr im Generalseminar, sondern im Priesterhaus, wo sie auch diese Kurse absolvierten. Eine wichtige und in kirchlichen Kreisen sehr bald unliebsam empfundene Neuerung war es, daß ab 1783 die Theologen das Kirchenrecht beim Professor der juridischen Fakultät hören mußten. Der vormalige Vertreter dieses Faches, Tomicich[48], längst schon Direktor der theologischen Fakultät, war mit 19. November 1783 auch Rektor des Generalseminars geworden und legte sein Lehramt wegen Überbürdung zurück. Sein Nachfolger Gmeiner tradierte bald darauf die Kirchengeschichte.

In der Verkürzung und Abänderung des theologischen Lehrplanes zeigen sich deutlich die Tendenzen jener Zeit. Die erste Verkürzung wurde ermöglicht, weil die Lehrkanzel für Polemik, auf die man früher großes Gewicht gelegt hatte, jetzt überflüssig erschien und zunächst noch im Verein mit der Patrologie ein kärgliches Leben fristete, dann aber für eine Zeit lang ganz einging[49]. Die zweite Verkürzung ging auf Kosten der Dogmatik, die auf eine Professur und ein Jahr Unterricht reduziert wurde[50]. Aber schon 1791 ging man wieder auf vier Jahre über und errichtete für das Bibelfach zwei Professuren, statt der einzigen, die in den letzten Jahren Josefs bestanden hatte.

Wurde unter Josef der Unterricht in den spekulativen Fächern beschränkt, so sollten die Theologen — wieder dem Geist der Zeit entsprechend — Kollegien aus Naturgeschichte und Landwirtschaftslehre hören und, um als Katecheten und Schulinspektoren das ihrige leisten zu können, auch Normal-

[47] Die Fakultätschronik bemerkt hiezu: Ratio huius cassationis mansit in occulto.

[48] S. u. S. 126 ff.

[49] Hofdekret vom 16. Juni 1785.

[50] Hofdekret vom 30. August 1787.

schulmethode erlernen, für welche Aufgabe in der Anordnung von 1787 der 4. Jahrgang praktischer Übungen beibehalten war.

Die Frequenz der Hochschule im allgemeinen ging nach der Umwandlung in ein Lyzeum zurück. Genaue Angaben lassen sich allerdings deshalb nicht machen, weil die Immatrikulation von 1784 bis 1791 freigestellt war. Mit Beginn des Schuljahres 1783/84 immatrikulierten nur ein Jurist und 29 Philosophen, aber kein Theologe. Im nächsten Jahre aber, als das Generalseminar für Innerösterreich sich auszuwirken begann und die übrigen Lehranstalten abgeschafft waren, 34 Theologen. Darunter waren sechs Admonter Benediktiner und nicht weniger als elf Kapuziner. Auch die Nichtsteirer, speziell aus dem Südosten der ehemaligen Monarchie, sind stark vertreten[51]. Die folgenden Jahre scheint die Zahl der Neueintretenden wieder nachgelassen zu haben, immerhin aber war die theologische Fakultät, solange das Generalseminar bestand, sehr gut frequentiert. Wenn der Staat den theologischen Unterricht auch selber regelte, so lag dem Kaiser eine totale Ausschaltung der kirchlichen Stellen oder gar eine Schädigung der kirchlichen Dogmen ferne. Im Dezember 1787 erhielten die Bischöfe auf ihr Ansuchen hin die Erlaubnis, selbst oder durch Kommissäre den theologischen Prüfungen anzuwohnen[52]. Ein Anonymus hatte dem Gubernium in Graz einige am hiesigen Lyzeum obwaltende Mißstände zur Anzeige gebracht und vielleicht hängt damit eine kaiserliche Entschließung vom 29. Dezember 1787 zusammen, wonach „Lehrer der höheren Wissenschaften weder in Schriften, noch in Privatunterredungen mit Schülern Behauptungen gegen die katholische Religion äußern dürfen, die Zweifel an der Gründlichkeit der Religion erregen könnten. Gebrechen der Kirche sind mit Mäßigkeit und Bescheidenheit vorzutragen". Auch den Vorständen und Professoren der Generalseminarien wird Klugheit und Mäßigung aufgetragen[53]. Diese Stellungnahme des

---

[51] Siehe Posch, A., Jubiläumsfestschrift der Universität Graz, S. 105 1936.

[52] Schon mit 26. September 1786 hatte ein Hofdekret den Bischöfen gestattet, theologischen Vorlesungen gelegentlich beizuwohnen oder Kommissäre zu schicken.

[53] Obige Anzeige, die mir nicht direkt vorlag, sondern in einem Akt des Guberniums erwähnt wird, betrifft wohl wahrscheinlich den Juristen

Kaisers stand zur Vorstellung der Studienhofkommission in gewissem Gegensatz, die sich für eine erhöhte theologiche Lehrfreiheit ausgesprochen hatte, die endlich eine „geläuterte Theologie“ bringen werde, da Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Patrologie, Exegese und Pastoral größtenteils auf philosophischen Grundsätzen aufgebaut sei u. s. f. Allerdings betrachtet der Staat auch die Aufsicht über die Reinheit der Lehre als seine Angelegenheit. Des Kaisers Absichten und Anordnungen wollten nichts lehren lassen, was gegen den herrschenden Geist des Staatskirchentums war, ebenso wenig etwas, was der Lehre der herrschenden Religion widersprach. Aber darüber zu wachen, betrachtete der Staat als seine Aufgabe und dabei blieb es im großen ganzen bis zum Jahre 1821, wo ein Erlaß der Hofkanzlei vom 7. Juli den Bischöfen das Recht einräumt, über die an den theologischen Fakultäten vorgetragenen Lehren zu wachen. Ohne Zweifel dachten manche Mitglieder der Studienhofkommission radikaler als der Kaiser selber. Vor allem deren Präsident, der Hofbibliothekar Gottfried van Swieten. Er war Gegner einer jeden Beaufsichtigung der theologischen Lehren durch kirchliche Behörden. In der Dogmatik müsse man wirkliche Glaubenslehren scheiden vom Spreu der Schulmeinungen und die übrigen theologischen Fächer ruhten überhaupt auf philosophischen Grundsätzen und seien demgemäß zu behandeln. Nur so sei zu hoffen, daß der Streit über die Gerechtsame der Kirche einmal ein Ende finden ... und die Dogmatik von unnützen Zusätzen gereinigt werde[54]. Aber auch aus diesen Worten spricht vor allem die Sorge für die Aufrechterhaltung der kaiserlichen Kirchenmacht und eine geringe theologische Sachkenntnis, aber kein ungläubiger Rationalismus.

Der rasche Wechsel der Lehrpläne und der vorgeschriebenen Studiendauer zeigt, daß der von der Regierung geplante

---

Neupauer, gegen den auch Bischof Arco eine Beschwerde einreichte. Siehe auch oben S. 68/9.

[54] Die Studienhofkommission mahnte bezeichnender Weise, allerdings unter Kaiser Franz I., wo die Richtung wieder konservativer geworden war, den Exegeten Jahn, die unter den Katholiken angenommenen Ansichten zu respektieren und einen Konflikt mit dem Bischof zu vermeiden. Letzterer hatte über ihn Klage geführt, weil er einige damals rationalistisch anmutende Ansichten vortrug. Der Vorfall zeigt, daß die Hofkommission durchaus nicht immer den „Aufklärern“ recht gab.

Neubau der theologischen Studien eben erst im Werden war, und daß sich die Regierung intensiv damit befaßte. Ähnliches zeigt sich in der Vorschreibung der Lehrbücher. Hier hatte man noch die besondere Schwierigkeit, daß die alten, auf den Jesuitenuniversitäten gebrauchten Lehrbücher entweder wirklich veraltet waren oder dem Geist des Staatskirchentums nicht genehm erschienen und daß neue Bücher, wie sie den Intentionen der Regierung entsprochen hätten, nicht vorhanden waren. So griff man denn in der Not manchmal sogar zu protestantischen Autoren, was indes weder in den Absichten des Herrschers lag noch den Wünschen der theologischen Lehrer von damals entsprach. Nach kaiserlicher Verordnung vom 20. Jänner 1783 mußte sich jeder Professor an das vorgeschriebene Lehrbuch halten, ohne etwas zu ändern oder hinzuzufügen.

Am wenigsten Anlaß zur Klage bot sicherlich das an den österreichisch-theologischen Schulen vorgeschriebene Lehrbuch der Dogmatik von Engelbert Klüpfel. Der Autor war 1733 in der Nähe von Würzburg geboren, wurde Augustiner-Eremit, lehrte zuerst an Ordensschulen und von 1767—1805 im österreichischen Freiburg im Br. Er starb 1811[55]. Seine „Institutiones theologiae dogmaticae“ waren lange Zeit das vorgeschriebene Lehrbuch in Österreich. Klüpfel ist ein Vorkämpfer der geschichtlichen Theologie im Bereich der Dogmatik, aber ebenso ein scharfer Gegner des Rationalismus eines Semler, den er in seiner „Nova bibliotheka Friburgensis“, 7 voll. entschieden und geistvoll bekämpfte[56].

„Das eigentliche Kampffeld des neuen Geistes blieben aber Kirchengeschichte und Kirchenrecht“[57], denn nicht die Dogmen der katholischen Kirche, sondern deren Stellung gegenüber dem Staate wollte man in der österreichischen Aufklärung neu gestalten und die eigenen Tendenzen suchte man geschichtlich zu begründen.

Die Kirchengeschichte war in der Zeit der Jesuitenschule auf der Grundlage des Baronius doziert worden. Die Lehrbücher waren mehr weniger ein Auszug aus seinen Analen. In

---

[55] Die Biedermannschronik rühmt ihn S. 119 als „Schrecken und Geißel der zugleich mit ihm dozierenden Jesuiten“.

[56] S. o. S. 20.

[57] Pastor, L. v., a. O., XVI., 2, S. 318.

Nachahmung derselben hatte man die äußere Einteilung nach Jahrhunderten beibehalten, die genetische Darstellung trat demgemäß hinter der annalistischen Form zurück. So war das Lehrbuch des Jesuiten Pohl, ebenso das des Augustiners Berti gearbeitet. Ein kaiserliches Dekret[58] hatte noch unter Maria Theresia befohlen, die Kirchengeschichte nicht nach schematischer Einteilung in Jahrhunderte, sondern in wenige Hauptepochen zu dozieren, „damit der Fortschritt des Geschehens" besser verfolgt werde. Der Wiener Professor Ferdinand Stöger wollte in diesem Sinne ein Lehrbuch verfassen, es erschien indes nur eine Einleitung[59]. So war es denn ein allerdings sehr zweifelhafter Notbehelf, daß der Kaiser 1786 für alle theologischen Schulen Österreichs das Lehrbuch der Kirchengeschichte des Protestanten Schröckh vorschrieb. Als sich Erzbischof Migazzi darüber begreiflicherweise beschwerte, erwiderte der Kaiser, es sei eben kein anderes da und die anstößigen Stellen sollten in den Vorlesungen kurz widerlegt werden[60]. Wie ernst es aber dem Kaiser mit der Behebung dieses auch von ihm empfundenen Übelstandes war, beweist das Ausschreiben eines Preises von 100 Dukaten für die Abfassung eines passenden Lehrbuches der Kirchengeschichte. Professor Matthias Dannenmayr, erst in Freiburg, dann in Wien, der vom Kaiser schon einmal gemahnt worden war, sich in seinen Vorlesungen aller zweideutigen Sätze zu enthalten, gewann den ausgesetzten Preis mit seinem 1787 veröffentlichten Werke „Institutiones historiae ecclesiasticae". Mit Erlaß vom 24. August 1788 wird Dannenmayr's Werk als Lehrbuch vorgeschrieben. Auch der Grazer Kirchenhistoriker F. X. Gmeiner hatte sich am Wettbewerb beteiligt, 1787 war aus seiner Feder das „Epitome historiae ecclesiasticae" in zwei Bänden erschienen[61]. Es wird von der Studienhofkommission als Prüfungsstelle ebenfalls belobt und erhält den 2. Rang. Es sei indessen doch unvollständig und weise in der Form und der Methode Fehler auf. Gmeiners Werk

---

[58] Vom 7. September 1779.

[59] Wappler, a. O., S. 263.

[60] Van Swieten, jun., verteidigt hingegen Schröckh als „völlig unaufdringlich und der geschichtlichen Wahrheit gemäß". Vgl. Scherer, a. O., 355 ff., 394 ff.

[61] Über Gmeiner als Kirchenhistoriker, s. u. S. 170 ff.

wurde übrigens in Salzburg, sowie an manchen Hochschulen des Reiches, wie Würzburg und Ingolstadt, benützt.

Dannenmayr blieb nun das offiziell vorgeschriebene Lehrbuch in Österreich, bis es 1834 durch Anton Kleins „Historia ecclesiastica" ersetzt wurde. Formell schloß sich Dannenmayr an Schröckh und Moosheim an; inhaltlich war er sicher gegenüber Schröckh ein großer Fortschritt. Ersterer verleugnet ja doch nirgends seinen protestantischen Standpunkt und verwirft die katholische Tradition z. B. betreffs der Heiligenverehrung, des Fegefeuers, Meßopfers und feiert Hussiten und Waldenser als wahre Reformatoren[62]. Dannenmayr vertritt allerdings manche Sätze, die wir auch heute als zu weitgehend oder hyperkritisch ablehnen. Im allgemeinen aber ist sein Werk, vom Standpunkt des Dogmas gesehen, einwandfrei, was ihn jedoch nicht hindert, im Sinne der Zeitrichtung und der Aufklärung in allzu einseitige und schiefe Urteile zu fallen. Er behandelt für jede Geschichtsperiode zuerst in übersichtlicher Einteilung die äußere, hierauf die Verfassungsgeschichte und schließlich die Lehrentwicklung mit den entgegenstehenden Irrlehren.

Den Aufklärer verleugnet Dannenmayr allerdings nirgends, so wenn er sich über das Mittelalter sehr abfällig ausdrückt[63], wenn er von Laurentius Valla rühmt, daß er die „vernachlässigte und durch viele Fabeln verunzierte Kirchengeschichte unter großer Gefahr zu reinigen versucht habe"[64], wenn er Baronius tadelt, daß er in der Darstellung allzusehr auf Seiten der römischen Päpste stehe (ebendort S. 16). In verfassungsgeschichtlicher Hinsicht teilt er den Standpunkt des Febronius, drückt sich aber doch sehr vorsichtig aus. Die alte Kirche kenne keinen Nachweis einer streng monarchischen Kirchengewalt und manches, wie das Apostelkonzil, spräche dagegen. Wenngleich nach ihm Christus seinen Aposteln gleiche Gewalt gab, so erkennt er doch wieder an, daß Petrus einen Vorrang besessen und daß er in Rom gewesen sei (S. 74). In manchen Punkten gibt er ein

[62] Wappler, a. O., S. 264.

[63] Dannenmayr, hist. eccl. bei Rudolf Gräffer, Wien, 1788, S. 13: Cum a saec. quinto invadente ecclesiam magna barbarie literarum amor perierat et in huius locum successerit ignorantia eiusque filia superstitio . . . nemo fuit hoc aevo qui historiam ecclesiasticam pro dignitate coleret; vgl. Scherer, a. O., S. 413.

[64] A. O., S. 14.

überraschend kluges Urteil ab, wie es dem heutigen Stande der Forschung entspricht. So über die Frage nach dem monarchischen oder kollegialen Episkopat der Urkirche: „Wenn auch in verschiedenen Gemeinden verschiedene Formen der Regierung waren, so waren doch schon Ende des 1. Jahrhunderts die Kirchen von Einzelnen geleitet" (S. 77). Wenn Dannenmayr in kirchenrechtlichen Fragen den gallikanischen Autoren und Febronius folgt, so läßt er doch auch den Standpunkt eines Bellarmin und Baronius zu Wort kommen. Die Entwicklung und Entfaltung der Papalhoheit führt er vor allem auf Pseudo-Isidor zurück, dessen Einfluß damals ganz allgemein überschätzt wurde (II, S. 15). Sein Urteil über die Ursachen des griechischen Schismas ist sehr zurückhaltend und sucht Schuld und Verantwortung vorsichtig abzuwägen. Sehr treffend äußert er sich über die Kreuzzüge: Anfangs waren es keine politischen Motive, die dazu führten. Päpste und Fürsten glaubten vielmehr, hiedurch der Religion zu dienen. Die Frage nach Recht oder Unrecht wurde gar nicht aufgeworfen. Jedenfalls folgte für Staat und Kirche daraus sowohl viel Schaden als zahlreicher Nutzen (II, S. 92/93). Daß er für die Weltmachtbestrebungen Gregors VII. nichts übrig hat und sein Vorgehen betreffs der Investitur tadelt, wird nicht verwundern (II., S. 100 und 101). Freilich bleibt er hiebei in seinem Urteil oberflächlich. Hinsichtlich der katholischen Dogmen läßt sich Dannenmayr kein Fehlurteil zuschulden kommen. Wicliff und Hus sind auch für ihn Häretiker (II, S. 158/59). Seine Abneigung gegen die Scholastik äußert sich in der kurzen Behandlung derselben. Für die Bettelorden hat er desgleichen wenig Sympathie. Deren mannigfache Beicht- und Ablaßprivilegien hätten die Kirchenzucht geschädigt. In manchen Fragen, wo sein Urteil damals auffallen mochte, stimmt es mit dem unserigen überraschend zusammen, so betreffs der schwierigen Frage der Bußdisziplin in der Urkirche, wo er auch das Trienter-Konzil nicht außeracht läßt und ein sehr abgewogenes Urteil äußert (I, S. 196 ff. und 396 ff.) Sein Urteil über Luther mag auffallen, ist aber mit katholischer Einstellung keineswegs unverträglich[65]. Den ökumenischen Charakter der

[65] Er nennt II., S. 196, Luther ingenio, doctrina, eloquentia laudatus, propter vehementiam vero et proclivitatem ad iram ab amicis etiam reprehensus.

Trienter Glaubensdekrete bezweifelt er nicht. Betreffs der Disziplinardekrete jedoch sagt er, sie seien vorher in Rom gemacht worden. Bei ihren Beratungen habe die Freiheit gefehlt und daher seien sie nicht überall angenommen worden (II., S. 227).

Dannenmayr kennt und benützt auch streng kirchliche Autoren wie Bellarmin und Baronius, aber in den verfassungsrechtlichen Fragen teilt er deren Standpunkt nicht. Hier wirken vielmehr Moosheim, von dem er überhaupt stark abhängt und die französischen Kirchenhistoriker auf ihn ein[66]. Er ist so wie sie Anhänger eines weitgehenden Staatskirchentums und Episkopalismus, eine Theorie, die im 18. Jahrhundert, also vor dem Vaticanum, auch in katholischen Kreisen vertreten wurde. Sein liebevolles Interesse gilt den Konzilien, ihren Rechten und Leistungen. Vorsichtig jedoch ist sein Urteil auch hier. Betreffs des Pisanums bringt er die verschiedenen Meinungen vor, wenn er sich schließlich auch für dessen Legitimität entscheidet. Betreffs des Konstanzer Konzils schwankt er nie. Auch die 4. und 5. Sitzung mit ihren berühmten Beschlüssen gelten ihm als legitim. Hingegen wagt er die Rechtmäßigkeit des Basler Konzils nach dessen Verlegung durch Eugen IV. nicht zu behaupten, wenn er auch bemerkt, daß jenes von Florenz in Frankreich nie anerkannt worden sei (II, S. 186). Im Sinne vieler mittelalterlicher und neuerer Autoren hält er die Annahme und Anerkennung des Konzils durch die gesamte Kirche für wesentlich zum Charakter der Universalität.

Seine Ansichten über den Primat und die Rechte des römischen Bischofs waren natürlich nicht die heutigen. So wie er die angeblich durch Pseudo-Isidor bewirkte Vergrößerung der päpstlichen Rechte bedauert, so sagt er tadelnd, die Päpste hätten noch nach dem Trienter Konzil sich die absolute Herrschaft auch in weltlichen Dingen angemaßt und dadurch viel Verdruß mit Staaten, z. B. Venedig, gehabt[67]. Später aber traten die französischen Gelehrten diesen Ansprüchen entgegen und in unseren Zeiten endlich habe Febronius die Rechte des päpstlichen Pri-

---

[66] II, S. 231, sagt er, Frankreich habe viele Gelehrte und mutige Männer, welche die Rechte der Fürsten und die Freiheiten der französischen Kirche mutig verteidigten.

[67] Hier und in der Besprechung des Trienter Konzils ist er von Sarpi abhängig, den er auch zitiert.

mates genauer umschrieben, ein Verdienst, das Dannenmayr sehr hoch einschätzt. Die Ansichten des Febronius macht er sich wohl beinahe ganz zu eigen und den Widerruf desselben will er, wie überhaupt seine Zeitgenossen im staatskirchlichen Lager, nicht recht zur Kenntnis nehmen[68]. Autoren wie Riegger, Rautenstrauch und Pehem hätten das System des Febronius in den Herzen der Deutschen Wurzeln schlagen lassen, so daß es nicht leicht auszurotten sein werde. Die praktischen und wohltätigen Auswirkungen dieses Geistes erhofft sich Dannenmayr vom eben abgehaltenen Emser Kongreß[69]. Ebenso wie den Febronianismus begrüßt er auch die staatskirchlichen Tendenzen: Als durch Febronius die Rechte der Päpste eingeschränkt waren, stellten auch die Fürsten zum Wohle der Völker ihre ursprünglichen Rechte über die Kirche wieder her. Sie fördern die wahre Religion, rotten abergläubische Gebräuche aus und vermindern die Zahl der unnützen und dem Staate lästigen Mönche (II., S. 234/35). Kaiser Josefs Maßnahmen finden seine warme Zustimmung[70]. Nach Dannenmayr kommt es dem Fürsten zu, die „Externa ecclesiae" zu ordnen, die bisherige Lehre der Kanonisten muß sich dem anpassen, ohne daß aber das innere und Glaubensleben der Kirche von der Fürstengewalt abhängig sein darf (ebendort).

Wenn Dannenmayr auch eine gewisse Sympathie für die Jansenisten nicht verbirgt, so ist für ihn doch die Bulle „Unigenitus" und ihre Annahme durch die französische Kirche maßgebend. Die verurteilten Sätze des Jansenismus gelten auch ihm als irrig (II, S. 244 ff.), jedoch lobt er den Kaiser, der die Verkündung der Bulle Unigenitus in Österreich untersagte. Dem Orden der Jesuiten bringt er nicht viel Sympathie entgegen, findet das Vorgehen der Fürsten, wie es scheint, begreiflich, verfällt aber auch nicht in Schmähungen gegen den Orden und vermeidet es, die Aufhebung desselben durch Klemens XIV. besonders zu preisen (II, S. 368). So bewahrheitet sich bei

---

[68] Ad revocationem auctor induci se passus est, sagte er a. O., II., S. 232.

[69] A. O., II, S. 233: immo plura etiam et maiora sperare nos jubebant episcoporum quorundam, quattuor archiepiscoporum Germaniae inprimis, saluberrima consilia.

[70] A. O., II, S. 235: Hoc studio principum omnium nobilissimus est Josephus Imperator.

Dannenmayr im kleinen, was für so viele geistige Führer der katholischen Aufklärung im großen gilt: Sie denken wohl staatskirchlich und haben von der päpstlichen Gewalt nicht die richtige, nicht die heute geltende Vorstellung, aber sind doch ferne von jedem dogmatischen Rationalismus.

Neben der Kirchengeschichte war das Kirchenrecht jenes Fach, in dem sich der neue Geist am auffallendsten zeigte. Dieser Gegenstand hatte nach der Auflösung des Jesuitenordens seinen ganzen Inhalt geändert. Früher hatte er die „Sacri canones", eben nur die kirchlichen Rechtsnormen geboten, ohne Rücksicht auf die Modifikationen der Praxis durch landesherrliche Bestimmungen. Was aber jetzt tradiert wurde, waren gerade die staatlichen Bestimmungen und Gesetze über das Kirchenwesen, also vor allem Staatskirchenrecht. Die Quellen desselben waren zuvörderst die Regierungsverordnungen in publicoecclesiasticis. Van Swieten erklärte einmal, in einem wahren und souveränen Staat könne es ein eigentliches Kirchenrecht gar nicht geben. Das Corpus iur. can. wurde nur subsidär herangezogen. Febronius war auch hier ein viel zitierter und gefeierter Name. Viel galt auch T a m b u r i n i[71], in den letzten Jahrzehnten Maria Theresias bereits Professor zu Pavia in der österreichischen Lombardei, später kirchenpolitischer Berater des Großherzogs Leopold von Toskana und hervorragendes Mitglied der Synode von Pistoia, in Wiener Hofkreisen als hervorragende Autorität gewertet.

Von den österreichischen Autoren war J o s e f P a u l R i e g g e r weitaus der bedeutendste und einflußreichste. Er lehrte bis 1773 Kirchenrecht an der Wiener juridischen Fakultät. Sein Nachfolger war J o s e f V a l e n t i n E y b e l. Dieser mußte zunächst nach Rieggers „Institutiones iurisprudentiae ecclesiasticae" lehren. Später verfaßte Eybel ein eigenes Lehrbuch in vier Bänden. Dasselbe berücksichtigt noch mehr als Riegger die angeblichen landesfürstlichen Befugnisse in der Kirche. Als das Buch indiziert wurde, verbot es auch die Regierung und befahl, für den Schulgebrauch bei Riegger zu verbleiben[72].

Auch Rautenstrauch hatte durch eine kirchenrechtliche Ab-

---

[71] Vgl. auch Brunner, Seb., Theologische Dienerschaft, S. 295.

[72] Noch unter Maria Theresia, 1779. Über Eybel siehe auch oben S. 13 f., vgl. auch Wappler, a. O., S. 267.

handlung die Aufmerksamkeit und Gunst der Wiener Kreise auf sich gelenkt. Er schrieb 253 Thesen über die Grenzen beider Gewalten. Die Regierung befahl, diese Abhandlung den Disputationen über dieses Thema zugrunde zu legen. Auf den Protest Migazzis hin ließ Maria Theresia 1776 daran gewisse Änderungen vornehmen. Auch betreffs des Rieggerschen Lehrbuches war sie zu den von den kirchlichen Stellen verlangten Abänderungen geneigt. Ihr Tod verhinderte dies.

Anton Pehem, Nachfolger Eybels als Lehrer des Kirchenrechtes in Wien, schrieb die „praelectiones in ius ecclesiasticum", die 1784 ganz allgemein als Lehrbuch vorgeschrieben wurden[73] und erst 1810 durch den weniger aufklärerischen Rechberger ersetzt wurden.

Mit Hofdekret vom 5. November 1776 war die „synopsis iuris ecclesiastici" von Riegger[74] allen Professoren und Schülern als Richtschnur vorgeschrieben worden und 1779 erhielt in Graz der damalige Vertreter dieses Faches, Tomicich, die Weisung, ausschließlich Riegers Buch zu benützen. Dies richtete sich gegen den radikaleren Eybel. Rieggers Buch hat äußerlich die Einteilung der Dekretalen beibehalten, inhaltlich atmet es natürlich den Geist des Febronius und des Staatskirchentums. Die tituli der Dekretalen werden als Aufschriften und als Einteilungsgründe benützt, aber dann folgen die einschlägigen landesfürstlichen Verordnungen, die nach dem Autor das geltende Kirchenrecht in viel höherem Maße konstituieren als der Inhalt der Dekretalen.

Auch Riegger will in bezug auf definierte Kirchenlehren dem katholischen Glauben nicht nahetreten. Auch er ist kein Rationalist im Sinne der weltanschaulichen Einstellung. Die kirchliche Lehrgewalt, die sich auf die Offenbarung, die Schrift und Tradition, sowie auf das Naturrecht erstreckt, ist ihm infallibel (a. O., I, S. 59). Den protestantischen Subjektivismus, die lutherische „Freiheit des Christenmenschen" lehnt er ab (ebendort, S. 64), doch denkt er betreffs des Trägers der kirch-

---

[73] Mit Hofdekret vom 2. Oktober 1784 war für das Schuljahr 1785/86 das Buch von Pehem an Stelle Rieggers zu verwenden.

[74] Diesen Titel führte das Werk in der 1. Auflage, die späteren Auflagen hatten den oben angeführten Titel „Institutiones" (im folgenden zitiert nach der Ausgabe von 1780, Trattner, Wien).

lichen Gewalt sowie die Konziliarier und Episkopalisten. Die Gewalt der Bischöfe ist ursprünglich die gleiche. Sie ist unmittelbar von Gott, nicht etwa vom Papste, und zwar sowohl die Weihe- wie auch die Jurisdictionsgewalt (ebendort I, S. 67/69). Riegger erneuert hier, so wie alle Regalisten und Febronianer, die Ansichten der Konzilsanhänger des 15. Jahrhunderts, die sich unter den Kirchenvätern vorzugsweise auf Cyprian stützen, der auch von Riegger oft zitiert wird. Die gleiche Gewalt aller Apostel hinderte indessen nicht einen gewissen Vorrang des Petrus, dessen Zweck die Bewahrung der kirchlichen Einheit ist (a. O., I., S. 76). Seine Befugnis erstreckt sich nur insoweit, als dieser Zweck es verlangt und nur das sind des Papstes wesentliche Rechte, ohne welche die kirchliche Einheit nicht bewahrt werden könnte[75]. Der keineswegs monarchischen, sondern gemischten Verfassung der Kirche trug man seit altersher Rechnung, indem die wichtigsten Dinge auf den Konzilien entschieden wurden. Betreffs des Konzils hält Rieggers Urteil eine gewisse Mitte ein, indem er es zwar als Repräsentanz der Gesamtkirche auffaßt, aber doch die Teilnahme auf die Bischöfe einschränkt und dem Papste für gewöhnlich das Berufungsrecht zugesteht. Auch hat der Papst nach ihm eine legislative Macht über die gesamte Kirche, ein Satz, den die strengen Konzilsanhänger niemals billigen würden (a. O., I, S. 304). Jedoch bedarf es keiner Bestätigung der Konzilsbeschlüsse durch den Papst, der auch kein Recht hat, dieselben zu überprüfen oder zurückzuweisen. Das Konzil steht zweifellos höher als der Papst, wie es das Konstanzer Konzil in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift auch definiert hat[76]. Der Kompetenz des Staates unterliegt das äußere Kirchenwesen und die gemischten Angelegenheiten, wo immer das Staatswohl irgendwie berührt erscheint. Kirchengesetze, die den Staat schädigen, sind eo ipso ungültig. Nicht nur eine potestas directa, sondern auch die potestas indirecta der Kirche in weltlichen Dingen wird scharf bekämpft und gegen deren hauptsächlichsten Vertreter, Bellarmin,

[75] Ganz wie Febronius: Ea omnia et sola sunt primatus iura essentialia sine quibus unitas ecclesiae conservari non potest; a. O., I, S. 77.

[76] A. O., S. 254/55. „decretum concilii Constantiensis consentaneum sacrae scripturae, S. 259 u. a.

eingehend polemisiert[77]. Hingegen vindiziert Riegger den Fürsten das volle ius circa sacra, nur die Dogmen sind Angelegenheit der Kirche. Im übrigen aber ist es der Landesherr, der kirchliche Gesetze mit seiner Autorität ausrüstet und ihre Durchführung überwacht[78]. Er hat auch das Recht und die Pflicht, im Notfall Konzilien zu berufen, die kirchlichen Personen an ihre Aufgaben zu mahnen und aus seiner selbstverständlichen Befugnis, alles zu verhindern, was dem Staate schaden könnte, ergibt sich als logische Folge die Handhabe des Plazets[79]. Ebenso eignet den Fürsten das Obereigentumsrecht über das Kirchenvermögen zu.

Pehem und die Grazer Kanonisten Tomicich und Gmeiner lehrten und dachten ganz ähnlich[80]. Allen diesen Autoren ist das Bestreben gemeinsam, die strikte Lehre der Kirche nicht anzutasten, jedoch den jurisdiktionellen Bereich derselben auf die inneren Angelegenheiten einzuengen und alles Übrige dem Staat zuzuweisen. Andererseits muß indeß beachtet werden, daß sie gerade dadurch dem Staat auch eine religiöse Aufgabe beimessen und es für selbstverständlich hielten, daß die staatlichen Verfügungen materiell-inhaltlich dem Wohle der Religion und der Förderung der Religiosität ebenso dienen müßten, wie dem Wohl des Staates. Der Fehler und Irrtum, den sie begingen, war demnach mehr ein formeller, bestehend in der falschen und der Kirche ungünstigen Kompetenzenscheidung. Dabei aber handelte es sich im vorvatikanischen Katholizismus zumeist doch noch um strittige und ungeklärte Fragen. Ob man hiezu im einen oder anderen Sinn Stellung nahm, die Anklage auf Unglaube oder religiösen Rationalismus ist in keinem Falle berechtigt.

Legte man von Seite der Regierung auf Kirchengeschichte und Kirchenrecht besonderes Gewicht, als auf jene Gegenstände, in welchen man die Rechte des Staates circa sacra geschichtlich und naturrechtlich begründen wollte, so widmete man andererseits auch der Pastoral liebevolle Aufmerksamkeit als jenem Fache, welches die übrigen erst praktisch nutzbar machen und

77 A. O., S. 102, 104 ff.

78 A. O., I, S. 289 ff.

79 A. O., I., S. 313. Nulla constitutio sine placeto regio promulganda est.

80 S. u. S. 126 ff., 166 ff.

für die Zwecke der Seelsorge auswerten sollte[81]. Als Lehrbuch wurde das Buch des Wiener Professors Franz Giftschütz vorgeschrieben[82]. Das Buch, nach welchem demgemäß die Theologen in den Seelsorgedienst eingeführt wurden, atmet wohl auch den Geist der Aufklärung österreichischer Prägung, zeigt aber auch wahren und echten Eifer für die Heranbildung tüchtiger Seelsorger. In der Vorrede sagt der Autor, es sollte heute nicht mehr nötig sein, sich zu entschuldigen, wenn man auch protestantische Autoren gelegentlich heranziehe. Er entnehme ihnen das Gute, ohne deren Irrtümer zu teilen. Im mittleren Zeitalter sei allerdings alles, was Religionswissenschaft heißt, in Verfall geraten, so auch die Anweisung zum Hirtenamt. Die Scholastiker hätten ihre Köpfe so sehr mit Grillen und Phantasien angefüllt, daß sie keine Zeit hatten für die Unterweisung der Christen und für die Bildung rechtschaffener Seelsorger (a. O., S. 12 und 87). Während er also das Mittelalter sehr geringschätzig behandelt, erwähnt er lobend die Bemühungen des Karl Borromäus (ebendort S. 14). Das Werk bespricht im 1. Hauptteil „Das Amt des Wortes", also den religiösen Unterricht in Predigt und Katechese, im zweiten Teil das „Amt des Gottesdienstes". Der Anhang spricht von der Person des Seelsorgers und dessen erforderlichen Eigenschaften. Der erste Teil ist der weitaus umfangreichste, der Bedeutung entsprechend, die man besonders damals der Predigt und Katechese beimaß. Die Weisungen, die der Autor gibt, sind durchaus gut und waren gewiß auch höchst zeitgemäß und angebracht. So die Mahnung, gegen den Aberglauben, Hexenwahn und Teufelsspuk zu predigen (a. O., S. 49), im müssigen Ausmalen des Jenseits Grenzen zu halten und nicht über die Heilige Schrift hinauszugehen[83]. Vollends macht sich der Autor die Abneigung der Zeit gegen Kontroverspredigten zu eigen, die überflüssig seien und nur der Zwietracht dienten[84]. Er empfiehlt den Priestern Duldsamkeit,

---

[81] Vgl. Dorfmann, Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin, Wien, 1910, bes. S. 48 ff., 76 ff. und 99 ff.

[82] Mit Erlaß vom 18. November 1784. Hier zitiert nach der 4. Auflage 1801, bei Trötscher in Graz als Nachdruck erschienen.

[83] Abfällig urteilt er hier über die beliebten Volksbücher des Martin von Cochem, a. O., S. 52.

[84] A. O., S. 149. Mit allerhöchster Entschließung vom 16. Jänner 1782 waren dieselben verboten. Über Giftschütz vgl. Dorfmann, a. O., S. 145 ff.

Toleranz, Anerkennung des Guten auch bei anderen Konfessionen und wünscht, daß ganz besonders die Moral in den Predigten behandelt werde, desgleichen die staatsbürgerlichen Pflichten (a. O., S. 58 und 169). Auch daß die Prediger in der Heiligen- und Bilderverehrung gegen Aberglauben und Überschwang auftreten sollten und vor Leichtgläubigkeit und Wundersucht warnen sollten, wird ihnen aufgetragen (a. O., S. 248 ff). All das ist kaum zu tadeln. Die allgemeine Kommunion der Gläubigen beim Gottesdienste ist wünschenswert, wenn auch nicht für alle in gleicher Weise gut (a. O., S. 298). Man stellte damals betreffs der Disposition und Vorbereitung zum Empfang der Eucharistie höhere Anforderungen als heute und man kann die damalige Zeit deshalb nicht schlankweg des Jansenismus beschuldigen. Nur betreffs der Ehe vertritt auch Giftschütz die Theorie der Trennung in Kontrakt und Sakrament. Sobald ersterer, der die Materie des Sakramentes bildet, gültig ist, ist die Ehe gültig, über die Gültigkeit des Kontraktes aber hat der Staat zu entscheiden. Auch er steht auf dem Standpunkt des kaiserlichen Ehepatentes und des Bischofs Arco, daß eine Ehe gültig ist, sobald sie dem Patente entspricht und er will die hierüber ängstlichen Seelsorger beruhigen (a. O., S. 341 ff.). Im Gebrauch der Sakramentalien soll der Priester das Volk vor abergläubischen Hoffnungen in bezug auf ihre Wirksamkeit warnen. An die Person des Priesters, an seine Bildung und Lebensführung stellt der Autor sehr hohe Ansprüche, die ihn als von jeder Laxheit weit entfernt zeigen (a. O., S. 381 ff.).

VI.

Die Vertreter der kirchlichen Aufklärung an der Grazer Hochschule.

Wenn wir fragen, welche Männer im geistigen Leben der Aufklärung in der Steiermark und speziell wieder an der Grazer Hochschule den Ton angaben und so der ganzen Richtung hierzulande ihre Prägung verliehen, so haben wir vor allem die Repräsentanten der theologischen Wissenschaft ins Auge zu fassen. Philosophie und Jus treten demgegenüber zurück, erstere auch deshalb, weil die Fakultät der „artes" doch noch immer der höheren Organisierung ermangelte und den Charakter einer Vorstufe beibehielt und daher weltanschauliche Probleme weniger zur Debatte gestellt wurden. Auch das Jus kam gegenständlich weniger in Betracht, mit Ausnahme des Kirchenrechtes.

Ziemlich allgemein war auch auf katholischer Seite die Abneigung gegen Aristoteles und die Scholastik, gegen einseitige Spekulation und damit gegen die Metaphysik überhaupt. So wenig man katholischerseits Metaphysik und Übernatur aus der Religion verbannen wollte, so wenig Vorliebe und Pflege fand sie in der Philosophie. Die Tatsache, daß man mit den Entdeckungen der Naturwissenschaften, speziell mit Newton, die neue Epoche philosophischen Denkens beginnen ließ[1], zeigt, daß man dieselbe vornehmlich als Naturphilosophie auffaßte. Dies ersieht man an jenem Mann, der auch von starkem Einfluß auf Graz und auf den Grazer Philosophen B i w a l d war, nämlich an R o g e r J o s e f B o s c o v i c h. Dieser, ein gebürtiger Ragusaner, hatte in Rom studiert, war dann Jesuit geworden, war später Professor der Mathematik und Philosophie am Collegium Romanum und stand bei Benedikt XIV. im hohen Ansehen. Von 1773 bis 1783 war er in Paris als Directeur optical de la marine und ging, von den Feinden seines Ordens dort verfolgt, im letzteren Jahr nach Mailand, wo er 1787 starb. Neben mathematischen, astronomischen und physikalischen Schriften

[1] Vgl. Gmeiner, und unten S. 162.

schrieb er ein Hauptwerk mit dem bezeichnenden Titel: „Philosophiae naturalis theoria reducta ad unicam legem virium in natura existentium", welches zu Wien 1758 erschien und eine Zusammenfassung des Newtonischen Systems darstellt. Er gilt als der Begründer des dynamischen Atomismus, wonach auch in der Materie Kraft sei und berührt sich hier mit dem modernen Energismus eines Ostwald. Der bald zu erwähnende Grazer Professor der Philosophie, Leopold Biwald, war sein Schüler und vertrat dasselbe naturphilosophische System.

Jener Philosoph der Aufklärung, der auf den protestantischen Universitäten die Scholastik völlig verdrängte, war Christian Wolff, der die Lehre seines großen Meisters Leibniz weiterbildete und popularisierte[2]. Die katholische Aufklärung übernahm nun gewiß nicht sein ganzes Lehr- und Gedankensystem, aber da Wolff gläubig war, nicht nur die natürliche Religion, sondern auch die Möglichkeit einer Offenbarung und des Wunders anerkannte, gegen Spinoza die Idee eines persönlichen Gottes verteidigte und gegen Cherbury die Notwendigkeit eines göttlichen Einflusses auf die Handlungen der Geschöpfe vertritt, also wohl ein philosophischer, aber kein theologischer Rationalist ist, die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als vernünftig und beweisbar hinstellt, so konnte auch die katholische Aufklärung, die mit dem religiösen Rationalismus nichts gemein haben wollte, weite Strecken mit ihm gehen. Auch das dieser Richtung konforme Betonen der Ethik, die Auffassung der Tugend als Glückseligkeit, des Fortschrittes als des höchsten Gute der Menschheit im späteren Herder'schen Sinn, der Optimismus bezüglich der Entwicklung der Menschheit, findet sich bei Wolff klar ausgesprochen[3].

Nach der Aufhebung des Jesuitenordens wurden dessen Mitglieder zwar nicht mehr an der theologischen, wohl aber an der philosophischen Fakultät zum Teil an ihren Lehrstühlen belassen. Neben dem Mathematiker Taupe ist für Graz besonders der Physiker Leopold Biwald zu nennen. Zu Wien 1731 geboren, trat er mit 16 Jahren in den Orden der Jesuiten

[2] Vgl. Michelitsch, Anton: Geschichte der Philosophie, Graz, 1932. S. 487/491.

[3] Siehe Religion in Geschichte und Gegenwart, I, 2, S. 634 ff. (Aufklärung) und ebendort V, 2, S. 2008 ff. (Wolff).

ein, war Lehrer an verschiedenen Ordensschulen — so zu Laibach für Rethorik — und wirkte seit 1761 als Lehrer der Logik und ab 1762 als Professor der Physik in Graz. In dieser Stellung blieb er auch nach 1773. Angebote, ins Ausland zu gehen, schlug er aus. Gelegentlich hielt er im Auftrag Kaiser Josefs II. auch den Zöglingen des Wiener Generalseminars Vorträge über Naturgeschichte. 1805 wurde er mit der Goldenen Ehrenmedaille ausgezeichnet, in dasselbe Jahr fällt auch sein Tod[4]. Er war in allen Kreisen hoch angesehen als Mensch wie als Gelehrter. Seine Vornehmheit und Toleranz, sein Wohlwollen gegen Schüler werden ebenso gerühmt wie sein anregender und eindrucksvoller Vortrag und seine allseitige Gelehrsamkeit. Aus allen Nachrichten, die wir über Biwald haben, erstellt sich uns das Bild einer selbstlosen, vornehmen, hochachtbaren Persönlichkeit, die zwar den Geist der Aufklärungszeit auch nicht verleugnete, aber auch seiner Überzeugung und Stellung als katholischer Priester nichts vergab. Reisen nach Deutschland hatten den Kreis seines Wissens erweitert und ihm die persönliche Bekanntschaft mit Wieland und Goethe gebracht.

Von seinen Werken, die sämtlich dem ersten Jahrzehnt seiner Lehrtätigkeit in Graz angehören, ist außer einer Neuausgabe des oben erwähnten Werkes von Boskovich, welche zu Graz 1765 erschien, besonders seine „Physica generalis et particularis“ zu nennen, ein Lehrbuch, welches weiteste Verbreitung fand. Ferner ein Auszug aus Linné samt einer Verteidigung des Linné'schen Systems, welche ihn zum berühmten Schweden in Beziehung brachte, eine „dissertatio de studii physici natura et nexu cum aliis scientiis[5] u. a. m. Letzteres Schriftchen ist für seine philosophische Einstellung bedeutsam. Er feiert Newton als den Erfinder der induktiven Methode in der Naturphilosophie, der er vor der aprioristischen des Cartesius den Vorzug gibt[6]. Biwald spricht hier auch vom Zusammenhang der Natur-

[4] Bald nach seinem Tode erschien ein Aufruf zur Schaffung eines Denkmals. Die Spenden liefen reichlich ein und unter ehrenden Lobsprüchen für den geschätzten Lehrer (Manuskript der Universitätsbibliothek); Michael Kunitsch, Lehrer an der Normalschule zu Graz, ließ 1808 eine Biographie Biwalds erscheinen, die aber irrtümlich das Jahr 1728 als dessen Geburtsjahr anführt.

[5] Erschienen in Graz, 1767.

[6] A. O., S. 32 ff.

wissenschaft und der Theologie. Die echten Beweise für das Dasein Gottes lassen sich nur auf naturwissenschaftlichem Wege erbringen[7]; um die wirklichen, echten Wunder von den fälschlich dafür gehaltenen zu unterscheiden, den Aberglauben und den Hexenwahn zu bekämpfen, ist Kenntnis der Natur und ihrer Kräfte nötig[8]. Naturwissenschaft und Theologie im Bunde müssen die Zeitirrtümer des Rationalismus und Deismus bekämpfen. Naturwissenschaftlichen Argumenten können sich auch jene nicht verschließen, welche die Offenbarung ablehnen und in der Seelsorge kann der Priester durch Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse den Aberglauben des gemeinen Volkes wirksam bekämpfen[9]. Biwald zeigt sich in diesen Gedanken im besten Sinne als aufgeklärter Priester und Gelehrter. Von einem Rationalismus oder einer Verflachung religiöser Ansichten ist keine Spur. So verdient er auch kirchlicherseits jenes ehrende Andenken, das ihm seine Freunde und Schüler bewahrten.

Der Vertreter des eigentlichen philosophischen Faches, d. h. der Logik und Metaphysik, war nach einjähriger Versorgung dieses Faches durch Royko von 1774 bis 1808 ein allerdings sehr unbedeutender Mann, der Weltpriester Johann Nep. Wolf aus der Grafschaft Gottschee, der in Laibach die Mittelschule, in Graz Philosophie und Theologie studiert hatte, dann in Wien das Jus gehört und ein Jahr nach dem Wegggang der Jesuiten die oben erwähnte Lehrkanzel in Graz erhalten hatte[10]. Von ihm ist nur die als Promotionsthese von vier Kandidaten erschienene Abhandlung: „Kurzer Begriff der philosophischen Vorlesungen", 1785 in Graz in Druck erschienen, ein Schriftchen von 43 Seiten, welches eigentlich nur einige philosophische Ausdrücke und Grundgesetze klarlegen will. Immerhin geht daraus hervor, daß Wolf auch als Philosoph konservative Bahnen geht und der Theodicee, der natürlichen Gotteserkenntnis, die höchste Stelle in der philosophischen Wissenschaft einräumt[11].

---

[7] A. O., S. 62.

[8] A. O., S. 66.

[9] A. O., S. 67 ff. und 70.

[10] Betreffs seiner Lebensdaten siehe Chronik der theologischen Fakultät und Krones, Geschichte der Universität Graz, S. 442 und 467.

[11] Vgl. a. O., S. 27 ff.

Sicher war die Philosophie an der Grazer Hochschule infolge mangelhafter Organisation der philosophischen Fakultät auch nur ungenügend vertreten. Die Auseinandersetzung mit großen philosophischen Problemen, wie sie von Descartes und Loke und später von Leibniz waren aufgeworfen worden, fehlt vollständig. Weltanschauliche Strömungen und Gegensätze, soweit sie vorhanden waren, finden ihren Niederschlag nicht hier, sondern in den theologischen und zum Teil in den juridischen Disziplinen. Wurde ja schon erwähnt, daß es besonders das Feld des Kirchenrechtes war, wo sich die josefinischen Anschauungen äußerten, und aus welchem sie sich nebst der Geschichte ihre Argumente holten. Gerade in diesem Fache wirkte in Graz zur Zeit Josefs II. eine Persönlichkeit, die eine ziemlich ausgesprochene Stellung bezogen hatte und, wenn man den zeitgenössischen Quellen Glauben schenken darf, durch Wort und Schrift großen Einfluß ausübte und ein klassischer Repräsentant des Josefinismus, d. h. des josefinischen Staatskirchentums in einer sehr radikalen Form war, Franz Xaver Neupauer[12].

Zu Marburg in Steiermark 1753 geboren, hatte er seine Mittelschulstudien in der Heimatstadt, die philosophischen und juridischen Studien in Graz absolviert. Als 1783 der Professor der Jurisprudenz, Winkhler, in den Ruhestand trat, folgte ihm Neupauer. Er las u. a. das öffentliche Staats- und das Kirchenrecht. Letzteres ist um so bemerkenswerter, als ihn auch die Theologen vom Studienjahr 1783/84 ab hören mußten, denn ein Hofdekret[13] hatte verordnet, daß die Professur des kanonischen Rechtes auf der theologischen Fakultät aufzulassen sei, und daß die Theologen dieses Fach an der juridischen Fakultät zu hören hätten. Nur vier Jahre blieb indessen Neupauer in dieser Stellung. Im Juli 1787 resignierte er auf seine Grazer Lehrkanzel und begab sich nach Wien; nach dem Tode seines Gönners Josef II. zog er sich auch dort von der Lehrtätigkeit zurück, lebte zunächst in Wien und ab 1810 in Graz als sehr vermögender

---

[12] Wurzbach, Biograph. Lexikon, XX., S. 296 ff., Krones, a. O., S. 469 ff., Schlossar, A., Innerösterreichisches Städteleben, S. 218/219. Unerfindlich ist es, wie Schlossar, a. O., S. 208, zur Behauptung gelangen kann, Neupauer sei früher Mitglied des Jesuitenordens gewesen! Er war nicht einmal Priester, sondern Laie.

[13] Vom 20. September 1783.

Privatmann. 1832/33 wurde er zum Rektor der wiedererrichteten Grazer Universität gewählt. Als solcher bemühte er sich um die Aufnahme der Universität in die steirische Landstandschaft. Im hohen Alter starb er am 24. Februar 1835[14].

Neupauer war einer der literarisch rührigsten Professoren der Grazer Hochschule und zugleich, man kann wohl sagen, hierorts der radikalste Vertreter der Aufklärung, die bei ihm nicht bloß die Bedeutung eines weitgehenden Staatskirchentums, sondern auch einen weltanschaulichen Hintergrund hatte. Er steht mit diesem extremen Standpunkt an der Hochschule, so weit wir sehen können, allein und fand auch viel Widerspruch[15]. Die Zeit seiner Wirksamkeit in Graz und die erste Zeit seines Wiener Aufenthaltes waren die literarisch fruchtbarsten Jahre. Jedoch gilt Neupauers Feder nicht tieferen wissenschaftlichen Problemen oder der systematischen Darstellung seines Fachwissens, sondern ausschließlich augenblicklichen kirchenpolitischen Zwecken, d. h. der Verteidigung josefinischer Maßnahmen auf kirchlichem Gebiet. Seine Arbeiten sind kleine Abhandlungen mit aktueller, stark polemischer Tendenz, ohne jede Tiefe und Gründlichkeit. Sie wollen die kirchenpolitischen Anordnungen der Regierung aus der absoluten Stellung des Herrschers heraus rechtfertigen. Schon die Titel der Neupauerschen Abhandlungen erweisen dies.

Nebst einer „Rede bei Eröffnung seiner Vorlesungen aus den vaterländischen Gesetzen" 1784, erschien im selben Jahr die kleine Schrift: „Ob der Kaiser das Recht hat, eine neue Diözesaneinteilung vorzunehmen"[16], ferners „Versuch über die Frage, ob der Landesfürst gültig geschlossene Ehen seiner katholischen Untertanen in gewissen Fällen auch dem Bande nach trennen kann"[17], „Über die Nichtigkeit der sogenannten Ordens-

---

[14] Auch damals noch wurden vielfach andere Persönlichkeiten, nicht nur aktive Professoren, zu Rektoren gewählt.

[15] So schrieb gegen ihn z. B. der Vorauer Chorherr und Historiker Aquilin Cäsar.

[16] Mit 9. März 1782 legte der Kaiser einen Entwurf zur neuen Diözesaneinteilung von Innerösterreich vor und verfolgte dieses Projekt von dieser Zeit an beständig. Siehe oben S. 44.

[17] Graz, 1785. Zur Verteidigung des vom Kaiser im Jahre 1783 erlassenen Ehepatentes, welches aber bei weitem nicht so radikal war wie die Forderungen Neupauers.

gelübde", Graz 1786, veranlaßt durch die Versetzung von Mönchen oder Nonnen aufgehobener Klöster in den Weltpriester-, resp. Laienstand. Ferners „Personen, die verwandt oder verschwägert sind, bedürfen nach landesfürstlicher Erlaubnis keiner weiteren geistlichen Freilassung", zur Verteidigung des kaiserlichen Ehepatentes geschrieben. „Vom Mißbrauch der geistlichen Gewalt oder vom Recht des Landesfürsten, den durch die Gewalt der Geistlichkeit Gedrückten den Rekurs zu erlauben", Graz, 1784, anläßlich des vom Kaiser angeordneten Rekursrechtes von der geistlichen an die weltliche Gewalt. Teilweise aus dem Rahmen fallen die zwei kleinen Schriftchen „Von der Verbindlichkeit des Fastens" und „Schreiben eines Landpfarrers über das Brevier 1787". Einen sehr radikalen Standpunkt bezieht Neupauer in der Schrift „Die Klerisey hat vermöge göttlicher Einsetzung kein Recht. Gesetze zu geben, Graz, 1787"[18]. Außer diesen kirchenpolitischen Traktaten verfaßte Neupauer eine Broschüre: „Über die Vorzüge der monarchischen Regierungsform', Wien, 1792, veranlaßt durch die französische Revolution.

Neupauers Standpunkt sicherte ihm eine besondere Stellung und Schätzung im Kreise der entschiedensten Aufklärer in Österreich. Die schon oft erwähnte „Skizze von Grätz" feiert ihn als „Streiter gegen die Ungeheuer Hierarchie und Despotismus, als einen Riesen, der mit seinen Argumenten die Dunkelmänner siegreich zu schlagen versteht"[19], ein Lob, das von seinen schriftstellerischen Leistungen eine allzu hohe Meinung zu erwecken geeignet wäre. Die Schriften Neupauers, der auch der Grazer Freimaurerloge angehörte, verraten einen Standpunkt, der viel radikaler ist, als es im allgemeinen dem Geist des josefinischen Staatskirchentums entsprach, radikaler auch, als es in den Absichten des Herrschers lag. Als sich im Juni 1787 im Grazer Generalseminar die oben erwähnte Episode abspielte, die zur Weigerung des Bischofs führte, die Ordination einiger Görzer Theologen vorzunehmen[20] und eine Beschwerde des Bischofs an das steirische Gubernium bewirkte, wies der Guberneur Graf Saurau darauf hin, daß die gemaßregelten Theologen ihre bean-

---

[18] Sie unten S. 113 f.

[19] „Skizze von Grätz", S. 67.

[20] Siehe oben S. 68, und Grießl Anton, Geschichte des Priesterhauses, S. 83 ff.

ständeten Meinungen aus zwei Broschüren Neupauers (und wohl auch aus seinen mündlichen Vorlesungen) genommen hätten. Diese Vorkommnisse führten zur Resignation Neupauers auf sein Lehramt in Graz[21]. Die Beschwerde des Bischofs ist um so verständlicher, als damals ja auch die Theologen das kanonische Recht an der juridischen Fakultät hören mußten.

Die Schrift „Ober der Kaiser das Recht hat, eine neue Diözesaneinteilung vorzunehmen", gibt ihm Gelegenheit, seine Meinung über die Grenzen beider Gewalten auszusprechen. Der Staat ist entstanden aus dem naturnotwendigen Zusammenschluß und der Unterwerfung der Menge unter ein Haupt[22]. Neupauer ist Anhänger der „Contrat social" Rousseaus, aber doch nicht des absolut freien Kontraktes, da er das Naturhafte und Notwendige dieses Gesellschaftsvertrages stark betont und hiemit in eine ältere, konservativere Staatslehre einbiegt. Aus Bibel und Kirchenvätern will er beweisen, daß die Macht des Landesherrn sich auf alles erstrecken muß, was er in seinem Territorium zur Förderung des Gemeinwohles anordnen will. Dies liegt von Natur aus in der Stellung des Fürsten[23], die durch Christus keine Minderung erfahren haben kann[24]. Wenn das Mittelalter anders dachte, so müssen eben „Denkungsart und Sitte der ersten christlichen Jahrhunderte das Christentum von der Schande reinigen, mit welcher es später die Kurialisten gebrandmarkt haben"[25]. Zwei Argumente dienen zum Erweise der landesfürstlichen Rechte im Kirchenwesen: Zunächst eben das Naturrecht, wonach der Landesfürst alles beachten muß, was das Wohl seiner Untertanen irgendwie berührt, wie es bei kirchlichen disziplinären Angelegenheiten ja wirklich der Fall ist. Daher steht dem Fürsten dieses Recht vollauf zu und er ist darüber nur Gott allein Rechenschaft schuldig. Ferner ein histo-

---

[21] Aquilin Cäsar sagt in seinem Brief vom 10. November 1787 an Abt Töpsl von Polling, Bischof Arco habe erklärt, er werde keine Theologen ordinieren, die Neupauersche Ansichten verträten, „quae res amotionem Neupaueri promovit". S. Theiß, Viktor, Beiträge zur Geschichte der steir. Geschichtsschreibung, Graz, 1921, ungedruckt.

[22] Siehe Vorrede dieser zu Graz 1784 erschienenen Schrift.

[23] Also der naturrechtliche Absolutismus eines Pufendorf und Martini, der überhaupt die Staatslehre der Aufklärung war.

[24] Neupauers besagte Schrift, S. 16.

[25] Ebendort, S. 17.

risches Moment: Was ein Fürst einstmals vermochte, das vermag er auch heute, weil auch der Staat göttlichen Ursprungs, also wesentlich unveränderlich[26] ist. Deshalb kann man einem Kaiser Josef jene Befugnisse nicht absprechen, die ein Konstantin, ein Theodosius, ein Karl und Otto der Große ausübten. Das Wohl des Staates fordert vor allem das Aufhören jeder ausländischen geistlichen Gerichtsbarkeit auf österreichische Untertanen und daher eine Neuregulierung der Diözesen[27]. In diesem Zusammenhang weist Neupauer auf die Anomalie hin, daß „die braven Grätzer oder gar unsere Windischen niemals die Hirtenworte des Bischofs (von Salzburg) hören und daß auch die Diözesankonzilien aus der Übung gekommen sind". Vom erprobten Eifer des aufgeklärten Fürsten und Bischofs Arco hofft er Abhilfe[28]. Da dazumal der Plan bestand, in Graz ein Erzbistum für Innerösterreich zu errichten, so weist Neupauer hin, daß auch die Gerichtsbarkeit auswärtiger Metropoliten schädlich sei. Fiskalische Momente werden ebenso herangezogen wie Prestigegründe der landesherrlichen Gewalt. Auf den Widerstand Salzburgs wird bezug genommen und die Verwunderung ausgesprochen, daß man „den besten Monarchen hindern will, das zu tun, wozu ihn Naturrecht und Evangelium verpflichten"[29].

Berufungen auf historisches Recht oder Gewohnheiten tut auch Neupauer vom Standpunkt des naturrechtlichen Absolutismus aus mit der Antwort ab, daß es für den Fürsten keine Schranken geben könne, alles anzuordnen, was seiner Meinung nach den Bürgern des Landes nützt. Diözesaneinteilung, Aufstellung von Bischöfen, Errichtung von neuen Metropolen sind Sache des Kaisers, weil sie der äußeren Kirchendisziplin angehören, die ex iure imperii dem Kaiser zueignet. Es liegt also in all dem kein Eingriff in kirchliche Rechte vor. Wenngleich der Papst solche Rechte im Lauf der Zeiten ausübte, so waren sie ihm ursprünglich doch nicht eigen, sondern nur dem Fürsten, bis „die falschen Dekretalen die Köpfe verwirrten und Gre-

---

[26] Ebendort, S. 23.

[27] Ebendort, S, 31 f. Dies war in der Tat ein Hauptmotiv des Kaisers bei der neuen Diözesaneinteilung.

[28] Ebendort, S. 34.

[29] Ebendort, S. 40.

gor VII. den unseligen Investiturstreit mit Heinrich IV. anfing, der der Kirche soviel Ärgernisse und dem deutschen Volke so viel Blut kostete"[30]. Indem Neupauer die kaiserliche Befugnis als ursprünglich, unverlierbar, hingegen die päpstlichen Rechte als spätere Verkehrungen und schädliche Eingriffe hinstellt, wird es ihm leicht, auf dem geschichtlichen Boden auch seine These von der landesherrlichen Gewalt über die Kirche zu erweisen[31]. Ein Appell an Erzbischof Colloredo von Salzburg, den „aufgeklärten Regenten und Bischof", und an Pius VI., „den gutherzigen, edeldenkenden Greis", die Absichten Josefs und das Wohl der Kirche zu fördern[32], beschließt diese Schrift, die, vom speziellen Anlaß der geplanten Neuregelung der österreichischen Diözesen ausgehend, die weitgehendsten landesherrlichen Rechte in kirchlichen Angelegenheiten vertritt. Natürlich sind diese Sätze Neupauers durchaus nicht originell, sondern der kirchenrechtlichen und staatspolitischen Literatur seiner Zeit entnommen. Eigentümlich ist ihm eine populäre, auf weite Kreise berechnete Formulierung derselben, wobei er auch demagogische Töne nicht verschmäht.

Da der Landesfürst alle Gerechtsame in kirchlich-disziplinären Angelegenheiten unverlierbar inne hat, während sie von den kirchlichen Behörden höchstens in übertragenem Wirkungskreise ausgeübt werden können, so ergibt sich für Neupauer daraus von selbst das Recht des Rekurses von der geistlichen an die weltliche Gewalt, welches er in einer eigenen Schrift verteidigt. Noch weiter geht Neupauer in der Ablehnung jeder kirchlichen gesetzgeberischen Gewalt in der kleinen Schrift „Die Klerisey hat vermöge ihrer Einsetzung kein Recht, Gesetze zu geben"[33], wo er nach einer schwungvollen Vorrede, die das Zeitalter der Aufklärung glücklich preist und ein seliges Jahrhundert heraufziehen sieht, ausführt, daß es nur zwei Arten von Gesetzen gebe, nämlich die göttlichen und die menschlichen. Erstere sind von Christus selber formuliert. Der Priesterstand kann sie nicht ändern, auch nichts hinzufügen, er hat sie nur zu erklären und ihre Haltung zu empfehlen. Die menschlichen

[30] Ebendort, S. 51.
[31] Ebendort, S. 53 ff.
[32] Ebendort, S. 62, 63.
[33] Erschienen bei Leykam in Graz, 1787.

Gesetze aber stammen sämtlich vom einzig berechtigten menschlichen Gesetzgeber, dem Fürsten, der in der Gesellschaft einziges Rechtssubjekt ist, der Wille der Gesamtheit, welche mit dem Fürsten den Herrschafts- und Unterwerfungsvertrag geschlossen hat, ist in seiner Person vereinigt[34]. Die Forderung des allgemeinen Wohles ist der Endzweck der Gesellschaft und alles, was ihm dient, kann und muß der Fürst anordnen. Wo nicht schon Gott selbst eine unmittelbare Anordnung getroffen hat, obliegt einzig dem Fürsten das Recht, Normen aufzustellen. Für eine kirchliche Gesetzgebung ist also demnach kein Platz mehr[35]. Wenn Neupauer sagt, daß Christus keine obrigkeitliche Gewalt hinterlassen habe, sondern nur sein heiliges Beispiel[36], wenn er in der Annahme einer selbständigen kirchlichen Gewalt, also im Bestehen zweier voneinander unabhängiger Gewalten eine Unmöglichkeit sieht, so leugnet er die Verfassung der Kirche als einer selbständigen Gesellschaft mit eigenen Zwecken und zeigt sich deutlich von Marsilius von Padua und den extremsten Gallikanern beeinflußt. Es ist Demagogie, wenn er Gesetz und Liebe Christi in Widerspruch stellt und sich auf das Wort des Herrn beruft: „Wer unter euch der Größte sein will, der sei des anderen Diener“[37]. Geschichtliche Hinweise müssen ihm als Argument dienen, daß sogar Konzilsbestimmungen keine Gesetzeskraft hatten, ohne landesherrliche Promulgation, was er durch eine einseitige Auswahl von Beispielen erreicht. Ebenso wie die Vorrede zeigt auch der schwülstige Schluß den auf populäre Wirkung berechneten Zweck der Schrift: Die Untertanen werden aufgefordert, den Absichten des weisen Herrschers auch einen aufgeklärten Gehorsam zu leisten, aber auch jene weise Klerisey zu ehren, die ein Beispiel des Gehorsams gegen den Landesherrn gibt[38].

Mit der Leugnung jeglicher Gesetzgebungsgewalt in der Kirche war Neupauer viel weiter gegangen, als ihm selbst vielleicht bewußt war. Viel weiter gewiß, als die Absichten des Kaisers in seinen kirchlichen Maßnahmen gingen und viel weiter,

[34] Hier zeigten sich deutlich Anklänge an Marsilius von Padua, der von den Aufklärern sehr geschätzt wurde.

[35] Seite 15 und 21 der erwähnten Schrift.

[36] Ebendort, S. 46.

[37] Ebendort, S. 64.

[38] Ebendort, S. 98.

als der zeitgenössische Typ der sogenannten österreichischen kirchlichen Aufklärung.

Wie unrichtig es wäre, die Ansichten Neupauers etwa als typisch für die kirchlichen Kreise der Aufklärung in Österreich anzunehmen, zeigt der Widerspruch, den sie sofort fanden. In Graz erschien als Antwort auf die letztgenannte Schrift Neupauers eine Broschüre mit dem Titel: „Ein paar Worte über das Werk ‚Die Klerisey hat kein Recht, Gesetze zu geben' von Franz X. Neupauer"[39]. Letzterem wird vorgehalten, daß er seine Gedanken dem Pufendorf, Böhmer und anderen protestanischen Autoren entlehnt habe, daß er in fremden Gärten Rosen pflückte und sein Haupt mit fremden Lorbeeren ziere[40]. Die Schrift weist hin, daß es stets Kirchengesetze gegeben habe, also auch eine kirchliche Gesetzgebungsgewalt vorhanden sein müsse[41]. Auch habe Christus nicht alles selbst angeordnet, sondern manches nach Zeit und Umständen den Vorstehern der Kirche zu ordnen überlassen, daher ist die Einteilung in göttliche und landesherrliche Gesetze, wie sie Neupauer vornimmt, unvollständig und nicht ausschließlich[42]. Seine geschichtlichen Beweise besagen nur das jus circa sacra des Landesherrn, welches ohnehin niemand leugnet, aber dabei bleibt immer noch ein Feld kirchlicher Gesetzgebung, das die christlichen Herrscher auch von jeher anerkannt haben[43]. Neupauer handelt gegen die Absichten des Kaisers und der hohen Studienkommission, wenn er die Gerechtsame der Bischöfe, die der Kaiser zu achten versprochen hat, leugnet. Freilich betont auch diese Schrift, daß die Anordnungen Josefs, „dem wir alle heißen Dank schulden", in concreto keine Eingriffe in eigentliche kirchliche Rechte sind[44].

Auch gegen die Schrift Neupauers „Über die Nichtigkeit der Ordensgelübde" wandte sich der berühmte Vorauer Historiker Aquilin Julius Cäsar mit einer eigenen Publikation. Dies beweist uns, daß von den meisten Vertretern der österreichischen Aufklärung, soweit sie katholischen und kirchlichen

---

[39] Der Verfasser dieser anonym erschienenen Gegenschrift ist der Vorauer Chorherr Aquilin Cäsar. (Deutsches Anonymenlexikon, VII., S. 97.)

[40] S. 4, der erwähnten Broschüre, erschienen zu Graz, 1788.

[41] Ebendort, S. 10 ff.

[42] Ebendort, S. 36 ff.

[43] Ebendort, S. 53, 54.

[44] Ebendort, S. 59.

Kreisen angehörten, Neupauers Standpunkt scharf abgelehnt wurde, und daß er keinen Maßstab für die Beurteilung jener Zeitrichtung abgeben kann.

Noch weiter geht Neupauer in seiner Schrift: „Ob der Landesfürst die Ehen seiner katholischen Untertanen in gewissen Umständen auch in Ansehung des Bandes trennen kann“[45]. Nach reichlichem Spott über die Theologen und neidischen Mönche, die sich die schriftstellerische Behandlung dieser Frage sozusagen monopolisiert haben und nach einem beredten Lob auf Kaiser Josef „den dreimal Großen, zum Reformator der Welt Geborenen“[46] und auf Bischof Arco, „dessen unvergleichliches Ehepatent eine gewaltige Revolution in den Köpfen unserer Theologen bewirkt hat“, stellt er die Behauptung auf, Christus und die erste Kirche hätten keine Untrennbarkeit der Ehe gekannt und sein Standpunkt wolle die Lehre der allgemeinen Kirche, die er mit kindlicher Ehrfurcht verehre, nicht beeinträchtigen[47]. Dem Kanon des Trienter Konzils, der für die Ehesachen die Zuständigkeit des kirchlichen Gerichtes feststellt, setzt er die auch in der Eheinstruktion des Bischofs Arco eingenommene strenge Scheidung von Kontrakt und Sakrament entgegen, wodurch „unser würdiger Bischof dem Kanon einen ganz anderen Sinn beilegt als die Schmeichler der römischen Kurie[48]. Zudem betrifft der Kanon nur einen disziplinären Punkt, worin auch Konzilien nicht unfehlbar sind und außerdem weiß man, daß in Trient „nicht alles der göttliche, sondern manches auch der päpstliche Geist aus der römischen Brieftasche veranlaßt und den Vätern in den Mund gelegt hat“[49]. Neupauer ist es darum zu tun, die Untrennbarkeit der Ehe als Glaubenssatz zu bestreiten und als bloß diziplinäre Vorschrift hinzustellen, die den Kaiser nicht abhalten darf vor Abänderungen, wenn es das Volkswohl fordert, den Kaiser, „der den Ruhm hat, Europa beglückt und die Rechte der beleidigten Menschheit gerettet zu haben, der auch allein im Stande ist, dem süßen Joch der Ehe seine ursprüngliche Einfalt und Liebenswürdigkeit zu geben“[50].

[45] Erschienen in Graz, 1785.
[46] S. 3 und 28 der erwähnten Broschüre.
[47] A. O., S. 5.
[48] A. O., S. 12.
[49] Ebendort, S. 14, 15 und 160.
[50] Ebendort, S. 16 und 31.

Der seichteste, materialistische Utilitätsstandpunkt läßt Neupauer die Behauptung wagen, ein noch zeugungsfähiger Mann dürfe und müsse seine nicht mehr zeugungsfähige Frau verlassen und sich einer jüngeren zuwenden, um dem Staate noch weitere künftige Bürger zu geben und es klingt frivol, wenn Neupauer die Nichtbefolgung dieses Rates mit einem vorsätzlichen Totschlag vergleicht[51]. Hatte im Naturzustand der Gatte das Recht, seine Ehe in gewissen Fällen zu trennen, so ist in der geordneten Gesellschaft dieses Recht auf den Landesfürsten übergegangen, für den auch hier das Staatswohl der einzige Maßstab seines Handelns sein muß[52]. Der Sakramentscharakter ist etwas Dazugekommenes, der die Natur und den Zweck des Ehekontraktes nicht ändert, und wird in einem besonderen Falle der Zweck, nämlich das Glück des einzelnen und des Staates, nicht erreicht, so kann und muß der Monarch die Trennung aussprechen[53]. Die dunkle Schriftstelle bei Matthäus, Beispiele aus der Profangeschichte sollen dartun, daß Ehen getrennt werden können und getrennt wurden. Auch die Trennbarkeit nicht vollzogener Ehen, das sogenannte Privilegium Paulinum, das persönliche Beispiel des von der Kirche hochverehrten Karls des Großen werden von Neupauer herangezogen[54]. Die Sorge für schon vorhandene Kinder aus erster Ehe will er dem Staat überlassen „als dem allgemeinen Vormund und besten Vater seiner Untertanen“[55]. Neupauer sagt ferner, „falls ein geschiedener Protestant eine hübsche katholische Jungfrau heiraten wollte, werden sie da, wenn sie nicht dem Pfarrer, sondern ihrem Herzen folgen, gegen die Anmaßung des katholischen Klerus Unterstützung finden? Nach dem Ehepatent sollten sie es finden und der Klerus wird einsehen müssen, daß sich Natur, Staat und Offenbarung gegen seine Anmaßung sträuben“[56].

Vollends deplaziert wirkt der Schluß dieser Schrift, der sich in Gebetsform an Kaiser Josef wendet: Vater Josef, du liebst dein Volk! Siehe, wir, dein Volk, deine Kinder, flehen zu dir empor. Nur einen Wink und die Bande des Vorurteils

---

[51] Ebendort, S. 58.
[52] Ebendort, S. 75 ff. und 78.
[53] Ebendort, S. 114 ff.
[54] Ebendort, S. 71, 135, 148.
[55] S. 154.
[56] S. 167.

sind zerrissen, die beleidigten Rechte der Menschheit und das Heiligtum der Ehe gerettet und wir, dein Volk, glücklich... Hilf uns, wir bitten dich, aus innigster Überzeugung. Mach uns dem Glücke unserer protestantischen Mitbürger gleich und nähere uns wieder einen Schritt zur gewünschten Glaubenseinigung, deren unsterblichen Ruhm die Vorsehung so sichtbar Dir vorbehalten zu haben scheint. Amen! Es geschehe! Amen!" Kaum irgendwo in der österreichischen Aufklärungsliteratur zeigt sich bei einem Mann in solcher Stellung soviel Oberflächlichkeit und Plattheit als in dieser Schrift Neupauers, die ihren Zweck beim Kaiser, der in diesem Punkt ganz anders dachte, natürlich nicht erreichte. Als in Frankreich die republikanische Staatsform eingeführt wurde und dadurch in ganz Europa Beachtung fand, schrieb Neupauer, damals schon in Wien, die Schrift: „Vorzüge der monarchischen vor den übrigen Regierungsformen, Wien, 1792". Wenn er hier von der Entstehung des Staates spricht[57], zeigt er sich als Anhänger der Theorie von der freiwilligen Unterwerfung, die aber dem Menschen von seiner Natur nahegelegt ist, damit in der Gemeinschaft des Staates Ruhe und Frieden gewahrt und die Wohlfahrt gefördert werden kann. Die Natur des Menschen drängt ihn zur Vergesellschaftung, wodurch allein die Sicherheit des Lebens, der Güter und des Rechtes gewährleistet ist. Es ist hierin eine Abweichung vom bloßen Gesellschaftsvertrag Rousseaus zu sehen, wonach alle Gewalt im Volke ruhe und der Gesellschaftsvertrag ein ganz und gar freier Akt wäre. Neupauer betont stark die naturgemäße und naturnotwendige Bindung des einzelnen an die Gemeinschaft[58], woraus von selber die Über- und Unterordnung erfolgt. Er biegt also in aristotelische Gedanken ein, wie sie in dieser Fassung bei Grotius, Pufendorf, Martini u. a. zu finden waren. Hingegen teilt er Rousseaus Optimismus betreffs der menschlichen Anlagen und Entwicklungen[59]. Der monarchischen Staatsform rühmt er vor den zwei anderen, an sich auch berechtigten, nämlich der Demokratie und der Aristokratie, größere Beständigkeit nach und Freiheit von Ränken

---

[57] A. O., S. 1 ff., 40 ff und 50.
[58] A. O., S. 61.
[59] A. O., S. 70.

und Parteikämpfen[60]. Der Monarch kennt Neid und Ehrgeiz nicht, weil ihm nichts zu erreichen übrig bleibt. Sein Wohl fällt mit dem der Untertanen zusammen[61]. Der Frage der konstitutionellen Monarchie geht Neupauer aus dem Wege, als Beispiel eines Tyrannen führt er bezeichnenderweise Philipp II. von Spanien und Herzog Alba an, während er im Rußland Peters des Großen und der Kaiserin Katharina ein Land sieht, das in der monarchischen Staatsform glücklich geworden ist[62]. Die Gedanken dieser Schrift sind natürlich in keiner Weise originell, sondern eine Sammlung von Gedanken und Sätzen, die der älteren und neueren Staatslehre jener Zeit beinahe insgesamt gemeinsam waren. In den beiden Schriften „Von der Verbindlichkeit des Fastens" und „Schreiben eines Landpfarrers über das Breviergebet", beide in Graz 1787 erschienen, lehnte er in Konsequenz seiner Leugnung einer eigentlichen gesetzgeberischen Gewalt beide Verpflichtungen in ihrem strikten Sinn ab. Die oben erwähnten Görzer Theologen äußerten bei einer Prüfung im Juni 1787 gerade auch über das Breviergebet Ansichten, die zur Beschwerde des Bischofs Arco führten. Der Zusammenhang mit den Vorlesungen Neupauers und den erwähnten Broschüren liegt auf der Hand[63].

Wenn hier Neupauer Erwähnung finden mußte, so deshalb, weil er an der Hochschule das kanonische Recht vertrat und weil seine publizistische Tätigkeit kirchenpolitischen Fragen galt. Er darf aber keinesfalls als Typus der kirchlichen Aufklärung gelten, denn er war kein Theologe und steht kaum auf kirchengläubigem Boden. Aus kirchlichen Kreisen erhob sich gegen ihn ja auch lauter Widerspruch. Ein oberflächlich frivoler Ton rückt ihn in eine bedenkliche Nähe jener seichten Aufklärungsskribenten, wie sie sich in den ersten Jahren der gewonnenen Preßfreiheit in Massen produzierten und in ihrer oberflächlichen Halbschlächtigkeit die Gegnerschaft der konservativen Kreise und den Spott der radikalen Aufklärer in gleicher Weise herausforderten und nicht zum geringsten Teile Anlaß wurden, daß die Preßfreiheit bald wieder Einschränkungen erfuhr.

---

[60] A. O., S. 156.
[61] A. O., S. 152, 160.
[62] A. O., S. 154.
[63] Siehe oben S. 68, 110.

Die bestimmenden Züge der kirchlichen Aufklärung wurden von jenen Männern geprägt, die entweder maßgebende Stellen in der Kirche bekleideten oder im Erziehungs- und Unterrichtswesen und in der gelehrten Welt Einfluß und Namen hatten. Betreffs ersterer wurde für die Steiermark schon gesprochen[64]. Hier bleibt noch die theologische Fakultät Graz mit ihren hervorragendsten Lehrern in Betracht zu ziehen.

Es wurde schon erwähnt, daß nach der Aufhebung des Jesuitenordens kein Angehöriger desselben weiterhin an der theologischen Fakultät wirken durfte. Man mußte nun in aller Eile Lehrer suchen, die z. T. für ihr Fach nur mangelhaft qualifiziert waren. Der häufige Wechsel der Dozenten, der übrigens auch mit der wiederholten Änderung des Lehrganges und der Reduktion der Studiendauer zusammenhängt, dürfte darauf hinweisen. Wenn nun der rasche Wechsel der Lehrpläne und eines Teiles der Dozenten sich nur ungünstig auswirken konnte, so herrscht doch anderseits gerade im Jahrzehnt Josefs II. in kirchlichen Kreisen und speziell auf den theologischen Hochschulen eine erhöhte geistige Regsamkeit, die freilich nicht mit Gründlichkeit zu verwechseln ist. Die Dozenten waren im großen Ganzen von einheitlicher Einstellung, Anhänger des Staatskirchentums. Wenn auch die größeren geistigen Spannungen fehlten, die sich sonst als fruchtbares Ferment erweisen, so wurde die josefinische Kirchenpolitik immerhin noch als etwas Neues empfunden, das man theoretisch begründen und dem früheren Zustand gegenüber als das Richtigere und Bessere erweisen wollte. Gerade darum ergab sich besonders auf dem Gebiet der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes, den Kampffeldern der modernen Bestrebungen, eine Regsamkeit der literarischen Betätigung, die in milderer oder schärferer Ausprägung der Verteidigung des herrschenden kirchenpolitischen Systems diente. Ein zweites Charakteristikum für die damalige publizistische Tätigkeit der Dozenten ist die Vorliebe für die Abfassung von Kompendien und Lehrbüchern. Es fehlte ja an solchen, wie sie den neuen Methoden und dem neuen Geiste entsprochen hätten. Manche wandten sich aber auch Einzelnuntersuchungen zu, wie es z. B. Roykos Geschichte des Konstanzer Konzils zeigt[65].

---

[64] Siehe oben S. 40 ff.
[65] Siehe unten S. 150 ff.

Als einer der meistgenannten und einflußreichsten Männer an der theologischen Fakultät nach der Aufhebung des Jesuitenordens tritt uns Franz de Paula Tomicich, Edler von Cumbok, entgegen, dem seine mannigfachen Stellungen und die erklärte Gunst der Regierung eine solche Bedeutung verliehen, daß er eine Zeitlang als der hauptsächlichste Träger josefinischer Tendenzen in der Erziehung und Bildung des Klerus und weiterhin überhaupt im Unterrichtswesen unseres Landes erscheint. Er entstammt dem Süden der Monarchie, für den Graz immer noch das wissenschaftliche und kulturelle Zentrum war.

Am 4. April 1729 zu Castua bei Fiume geboren, machte er seine Studien in Graz, wurde nach seiner Rückkehr in die Heimat bald Kanonikus von Pedena[66] und erhielt als solcher die Würde eines apostolischen Protonotars. Er machte die vorgeschriebenen strengen Prüfungen in Graz und wurde am 28. Juni 1762 hier zum Doktor der Theologie promoviert[67]. Mit 8. Mai 1765 stellt die Studienhofkommission den Antrag, den Kanonikus von Pedena, Dr. Franz Tomicich, der ein Mann von großen Verdiensten sei, als staatlichen Prüfungskommissär nach Graz zu versetzen. Die Kaiserin sagte zu und so kam Tomicich als Prüfungskommissär an die Universität. 1767 wurde er beauftragt, den Zöglingen des Priesterhauses, die den theologischen Studiengang bereits absolviert hatten, Morallehre vorzutragen, wobei auch die anderen Theologen aufgefordert wurden, ihn zu hören; so wie man von Seite der Regierung zwei Nichtjesuiten als Dozenten der Dogmatik angestellt hatte, so wollte man auch die Morallehre, auf welche die Aufklärung größtes Gewicht legte, nicht den Jesuiten allein überlassen. Seit 1768 war Tomicich Direktor und somit maßgebender Leiter der theologischen Studien[68] und blieb es bis 1786. Von den Vor-

---

[66] Diese kleine Diözese wurde 1788 aufgelassen und ihr Gebiet mit Görz-Gradiska vereinigt.

[67] Sämtliche Angaben über Leben und Studiengang des Tomicich sind der Chronik und der Doktorenmatrikel der theologischen Fakultät entnommen.

[68] In diesem seit 1761/2 bestehenden Amte löste er den Stadtpfarrer Aichmayr ab. Hängt es etwa damit zusammen, daß sich letzterer sehr ungünstig über Tomicich' „erzieherische und wissenschaftliche Qualitäten" ausließ? (S. Zapletal, Geschichte des Grazer Domkapitels, S. 67. Der be-

lesungen aus Moral wurde er auf Vorschlag des Bischofs Spaur mit Rücksicht auf seine geschwächte Gesundheit (er wird als „brustschwach" bezeichnet) befreit, wird aber bald darauf Direktor des Diözesan-Priesterhauses. Als die Jesuiten Graz verlassen hatten, stieg der Einfluß des Studiendirektors Tomicich auf die Ausgestaltung der theologischen Fakultät noch um ein Bedeutendes. Er hatte die Vorschläge für die Neubesetzung der Lehrkanzeln allein zu erstatten. Auch für die theologischen Lehranstalten von Görz, Fiume und Klagenfurt wurden seine Gutachten eingeholt und von der Regierung beachtet. Er schlug damals u. a. Caspar Royko und nach ihm Fr. X. Gmeiner für Kirchengeschichte vor, während er selbst das Lehramt des Kanonischen Rechtes übernahm, das er nun zehn Jahre ausübte.

Mit Hofdekret vom 1. Oktober 1774 wurde Tomicich zum Direktor des gesamten Grazer Schulwesens ernannt. In diesen Jahren entfaltete Tomicich eine ausgedehnte und im ganzen sicher verdienstvolle Tätigkeit. Auch der Grazer Universitätsbibliothek galt seine Sorge. Für sie erwirkte er einen jährlichen Regierungszuschuß von 400 Gulden und verlangte die Bestellung zweier Kustoden. 1777 wird er von der Studienhofkommission als Visitator der theologischen Studienanstalten nach Laibach und Görz abgeordnet, er ist der ausgesprochene Vertrauensmann und Berater der Regierungskreise für die Neuordnung der theologischen Studien. Zur Überwachung des Bruderschafts- und Stiftungswesens war die geistliche Hofkommission mit Filialen in den Landeshauptstädten gegründet worden. Hierin spielte Tomicich als Rat der Filialkommisison beim steirischen Gubernium eine wichtige Rolle[69]. So ist es kein Wunder, daß ihn die Regierung auf jenen Posten berief, der ihr für die Erziehung als der wichtigste scheinen mußte, nämlich des Direktors des neugegründeten Grazer Generalseminars, wozu Tomicich mit Dekret vom 8. November 1783 ernannt wurde. Er mühte sich eifrig um die Einrichtung der Anstalt, aber in der inneren Leitung desselben

---

treffende Akt im Ordinariat war unauffindbar.) Bischof Spaur hatte 1767 Tomicich unter Anerkennung seiner Eignung und Fähigkeiten als Studiendirektor vorgeschlagen.

[69] Die Hofstelle spricht unter 24. Juni 1783 der Grazer Filialkommission und speziell dem Kommissionsrat Tomicich die besondere Anerkennung aus.

scheint er keine glückliche Hand gezeigt zu haben. Es liefen bei den Hofstellen Klagen über mangelnde Disziplin ein. Der Rat der geistlichen Hofkommission, Kanonikus von Allerheiligen in Prag und Rektor des Prager Generalseminars Augustin Zippe wurde 1785 mit einer Visitation des Grazer Seminars betraut, als deren Folge wir den Rücktritt Tomicichs im selben Jahre und seine Ersetzung durch den ehemaligen Direktor des Görzer Priesterhauses, Georg Pollanz, in der Leitung des Generalseminars zu erblicken haben[70]. Aber auch dieser wurde nach einem halben Jahre von dem früheren Subdirektor des Prager Generalseminars Leonhard Felix Lunatschek abgelöst, der, wie es scheint, die Direktion nunmehr zur Zufriedenheit der vorgesetzten Regierungsstelle führte. Noch blieb Tomicich ein Jahr lang in Graz als Direktor der theologischen Studien, allein sein alter Einfluß hatte nachgelassen, die kaiserliche Gunst schien er nicht mehr im alten Maß zu besitzen und die internen Vorgänge im Generalseminar trugen wohl daran die Schuld. Nur aus der Absicht, ihn von seinem bisherigen Wirkungsfeld zu entfernen, ist es zu verstehen, daß er mit kaiserlicher Entschließung vom 31. Oktober 1786 zum Kanonikus des neugegründeten und nur ärmlich dotierten Bistums Leoben ernannt wurde. Schwierigkeiten bei der Liquidation seiner bisherigen Ämter, Zwiste in der Fakultät, wo er vielen Undank erntete, ferner Kränklichkeit verbitterte ihn und verzögerten seine Abreise nach Leoben[71]. Am 4. Juni 1787 wurde er in der Leobener Kathedrale in Göß installiert, aber schon im Mai 1788 ist er wieder in Graz. Wiederholt mahnte ihn das Gubernium, Residenzpflicht zu halten und nach Leoben zurückzukehren. Er weigert sich und suchte im November 1788 um seine Pensionierung an, die indes abgeschlagen wurde. Durch eine kaiserliche Resolution vom 15. Februar 1789 neuerdings zur Heimkehr aufgefordert, entschuldigte er sich mit seiner Krankheit. Man ging hierauf sogar mit einer Gehaltssperre gegen ihn vor. Im Oktober 1789 richtete er eine Bittschrift an den Kaiser: Er habe als Lehrer des kirchlichen Rechtes nichts so sehr am Herzen getragen, als „jene geistlichen Gesetze anzuzeigen, die dem Staate anstößig", er habe das Seminar für 200 Zöglinge eingerichtet, das mittlere

---

[70] Mit Dekret vom 6. September 1785.

[71] Zapletal, Domkapitel, S. 98.

und höhere Schulwesen organisiert, die öffentliche Studienbibliothek zum Gebrauche hergerichtet, die auch der Kaiser belobt habe, er sei Referent für geistliche Angelegenheiten beim innerösterreichischen Gubernium gewesen. Wegen seiner Krankheit habe er weichen müssen und sei wider Willen zum Domherrn von Leoben ernannt worden, wo er das Klima nicht ertragen könne[72]. Allein weder Bittgesuch um Nachsicht von der Residenzpflicht noch Pensionsansuchen hatten eine Wirkung. Die Regierung blieb bei ihrer Forderung. Trotzdem kehrte Tomicich, dessen Krankheit gewiß keine Ausrede war, nicht mehr nach Göß-Leoben zurück. Er starb zu St. Johann am Graben in Graz am 2. September 1790. Für seine vielseitigen Verdienste und den Eifer, den er in der Durchsetzung der staatlichen Ideen in Erziehung und Bildung des Klerus gezeigt hatte, hätte er mindestens von dieser Seite mehr Dank verdient.

Seine organisatorischen und administrativen Arbeiten nebst der Besorgung des akademischen Lehramtes für Kirchenrecht ließen dem vielbeschäftigten und zudem kränklichen Mann wenig Zeit zu wissenschaftlich-publizistischer Tätigkeit. In der feierlichen Disputation pro suprema laurea, d. h. zur Erwerbung des theologischen Doktorgrades (er war damals schon Magister der Philosophie, Kanonikus und Protonotar), verteidigte Tomicich Thesen über die Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom. Dies zeigt, wie beim damaligen Lehrbetrieb auch geschichtliche Themen in scholastischer Art in Thesenform gekleidet wurden. Tomicich setzt sich auch mit den Bestreitern der von ihm verteidigten geschichtlichen Tatsache in geschickter Form auseinander[73].

Tomicich war entschieden eine geistig regsame Natur. Die Gedanken und Ideen, die sich ihm in seiner mannigfachen Tätigkeit nahelegten und ihn beschäftigten, fanden stets einen, wenn auch nur kurzen literarischen Niederschlag. Als er nach Graz gekommen und bald darauf Lehrer der Moraltheologie im f.-b. Priesterhaus geworden war, übersetzte er auf Wunsch des Bischofs Spaur die Schrift des römischen Oratorianers Franciscus a Puteo, „De studiis ecclesiasticis" aus dem Italienischen

[72] Ebendort, S. 99.

[73] Gedruckt unter dem Titel „Dissertatio critica de cathedra Romana Petri concinnata a Francisco d. P. Tomicich nobili de Cumbok", Graz, 1762.

ins Lateinische[74]. Besagter Autor hat wenig oder nichts mit der Aufklärung in deutschen und österreichischen Landen gemeinsam. Er ist ein Freund der Scholastik, wenn er auch die einseitige spekulative Methode und den Probabilismus tadelt. Auf Tomicich, der selbst ganz anders dachte, hat die Schrift, die er übersetzen mußte, keinen inneren Einfluß ausgeübt[75].

Eine Frucht seiner Tätigkeit als Direktor des Priesterhauses waren die „Breves notitiae ad rectam animarum directionem"[76], die zumindestens beweisen, daß Tomicich auch dieses Amt durchaus ernst nahm und gewissenhaft auffaßte. Zwei Schriften, die er über jene Gegenstände verfaßte, welche er zu dozieren hatte, nämlich Moral und Kirchenrecht, zeigen, daß sich Tomicich gewiß auch literarisch-wissenschaftlich eifrig betätigt hätte, wäre er nicht zumeist durch administrative Aufgaben in Anspruch genommen worden. Das eine ist die Abhandlung „De fontibus theologiae moralis"[77]. Die Schrift bewegt sich ganz in gewöhnlichem Geleise, wenn sie als erste Quellen Heilige Schrift, Tradition, Konzilien, Kirchenväter zählt. Höchstens wäre bemerkenswert, daß er das Pisaner- und Konstanzer Konzil ohne Bedenken für legitim hält[78]. Der Scholastik wirft er vor, daß sie den Texten der Kirchenväter Gewalt antue, um sie ihren eigenen Meinungen anzupassen[79]. Seine Äußerungen über Tradition, Väterkonsens und Erfordernisse eines allgemeinen Konzils sind durchwegs einwandfrei. Er ge-

---

[74] Die Übersetzung erschien 1767 in Graz.

[75] Während z. B. Bellarmin gerühmt wird (S. 161, a. O.), sagt der Autor betreffs des Natur- und Staatsrechtes, es sei nicht nötig, zu verdächtigen Autoren wie Grotius, Pufendorf und Thomasius zu gehen, die ihr weniges Gutes ohnehin aus Augustin und Thomas haben (a. O., S. 237). Gerade diese genannten Autoren wurden aber von der deutschen und österreichischen Aufklärung besonders geschätzt. Der Unterschied zwischen dem Geiste der italienischen und der deutschen Theologen jener Zeit zeigt sich bei einem Vergleich dieses Franz de Puteo und seines Übersetzers sehr deutlich. Franz de Puteo (da Pozzo) schrieb auch eine Geschichte des Lebens und des Pontifikates Gregor des Großen.

[76] Erschienen Graz, 1768.

[77] Gedruckt zu Graz, 1768, bei Widmanstetter.

[78] S. 36 der erwähnten Ausgabe.

[79] A. O., S. 48. Jedoch nicht so sehr die großen Scholastiker des Mittelalters, die er schätzt, sondern die Theologen des Jesuitenordens, die Probabilisten, sind es, die er bekämpft.

steht auch dem Papste seine oberste Stellung im Lehramt der Kirche zu: Er hat vom Herrn das Lehramt und muß auch die anderen Bischöfe stärken[80]. Unter die namhaften neueren Theologen, deren Rat einzuholen ist, zählt er Kajetan, Toletus, Alexander Natalis und bezeichnenderweise Scipio Ricci, den späteren Bischof von Pistoia.

Als Tomicich 1773 das Fach des Kirchenrechtes an der theologischen Fakultät übernahm, faßte er die Leitsätze seines Vortrages und die Prinzipien, die ihn bestimmten, in einer „Synopsis doctrinae" zusammen, die gelegentlich einer Disputation pro laurea von einem Kandidaten, dem Zisterzienser Alexander Kramer von Viktring, verteidigt und später gedruckt wurden[81]. Die Schrift ist der Kaiserin Maria Theresia gewidmet, der Disputant verspricht in der Vorrede, das neue Kirchenrecht auch in der Zelle seines Klosters bekannt zu machen. Tomicich versichert in der von ihm geschriebenen Einführung, er habe früher mit vielen Widerständen zu kämpfen gehabt, aber diese seien dank der kaiserlichen Huld geschwunden, die Vorurteile seien zerstreut. Früher hätten auch die besten Schüler des Kirchenrechtes die Wahrheit wie ein Ungeheuer gefürchtet, jetzt aber winke bereits die reiche Frucht der neuen Gedanken.

Das erste Grundprinzip, als erste Hauptthese verteidigt, zeigt den Unterschied in der Dozierung des Kirchenrechtes einst und jetzt: einst lehrte man und ließ man nur die Gesetze kirchlicher Gesetzgeber, die Canones, als Kirchenrecht gelten, aber jetzt sind auch die staatlichen Gesetze circa sacra rechtschaffend und rechtbildend, wodurch das allgemeine Kirchenrecht nach Ländern wirksam modifiziert erscheint[82]. Quellen dieses neuen Kirchenrechtes sind die landesherrlichen Gesetze, die Konkordate und besonders die Nationalkonzilien, die fast ebenso wich-

---

[80] A. O., S. 90 ff.

[81] Der volle Titel lautet: Synopsis doctrinae Francisci de P. Tomicichii in praestituto ex iure can. examine propugnatae ex iure publico-ecclesiastico Germaniae", Graz, 1774. Auf diese Weise publizierten damals vielfach Hochschullehrer ihre Schriften, die natürlich geistiges Eigentum des Professors, nicht des disputierenden Kandidaten sind.

[82] A. O., Propos. I., S. 1: Dubium nullum est, quin existat ius aliquod ecclesiae Germaniae proprium in casibus Germaniae diiudicandis observandum.

tig sind wie die allgemeinen und nur mit landesherrlicher Autorität berufen werden können. Tomicich schreibt hier vielfach Riegger aus, zeigt sich aber auch in der gallikanischen kirchenrechtlichen Literatur ziemlich belesen[83].

Hat er demnach das Grundprinzip von der landesfürstlichen Gewalt, resp. dem Landesfürsten als kirchlichem Rechtssubjekt herausgearbeitet, so ist es nun für ihn eine logische Konsequenz und nicht bloß eine geschichtliche Tatsache, daß z. B. die deutschen Könige stets ein Recht in bezug auf die Wahl kirchlicher Vorsteher ausgeübt haben[84]. Das geht aus den Kapitularien, sowie aus den Konkordaten hervor, welche beide vertragsschließende Teile in gleicher Weise binden und keineswegs ausschließlich nach der Auslegung des Papstes zu verstehen sind[85]. Päpstliche Reservationen und Provisionen sind unberechtigt und haben sich immer als schädlich gezeigt, hingegen hat der Fürst kraft seiner Stellung das unverlierbare ius precum primarum, welches beachtet werden muß[86], da es keineswegs auf einem bloßen päpstlichen Indulte beruht. Die Reichsverträge von 1555 und 1648 schaffen ebenfalls kirchlich rechtsgültige Zustände. Auch die Veräußerung von Kirchengütern ist vom Kaiser rechtens verfügt oder zugelassen und deshalb unanfechtbar[87].

Den weiter ausgeführten Propositionen oder Hauptsätzen sind hundert kurze Thesen angeschlossen, welche der Disputant für die Prüfung vorbereitet hatte. Einige von diesen verkünden offen die gallikanischen Grundsätze in der Hierarchie, so z. B. der 29. Satz: Das Urteil des Papstes ist nicht unwiderruflich, außer es kommt der Konsens der Kirche hinzu. Der nächste Satz besagt die Oberhoheit des Konzils über dem Papste. Weitere Thesen betonen das Recht der Fürsten circa sacra, die Berechtigung des Plazets (Satz Nr. 36), den Recursus ab abusu, das Aufsichtsrecht über das Kirchenvermögen usw. Wir haben in diesen Thesen ohne weiteres Ansichten und Lehren des Pro-

---

83 Die Ausführungen, a. O., S. 3, schließen sich an de Marca an, den er beifällig zitiert.

84 Propositio II, a. O., S. 16.

85 Die 4. und 5. propositio vertreten in bezug auf die Konkordate die Vertragstheorie gegen die von kirchlicher Seite vielfach festgehaltene Privilegientheorie.

86 Propositio 7, a. O., S. 81.

87 Propositio 8, a. O., S. 119 ff.

fessors, eben Tomicichs, zu erkennen. Das Kirchenrecht, wie er es auffaßte, war nicht mehr wie vorher ausschließlich oder auch nur vorwiegend das ius canonum, dessen Träger die kirchlichen Vorstände sind, sondern vor allem Staatskirchentum, wofür die vorbehaltlose Anerkennung des Rechtes der Fürsten circa sacra die theoretische Basis bildet. Es ist die für die josefinische Aufklärung typische kirchenpolitische Einstellung, die dem Landeskirchentum im Sinn des Gallikanismus und auch dem Episkopalsystem im Sinne des Febronius entspricht. Mit Rationalismus oder Unglaube hat diese Einstellung freilich ebenso wenig zu tun wie etwa die vier gallikanischen Artikel von Bossuet, dessen persönliche Gläubigkeit noch niemals bezweifelt wurde.

Während das josefinische Regime auf die Vertretung des Kirchenrechtes und der Kirchengeschichte und, in etwas vermindertem Maße, auch auf Patrologie und Pastoral größten Wert legte und ausgesprochene Vertrauensmänner berief, war dies bei Dogmatik weniger der Fall. Man begnügte sich, die Jesuiten von diesen Lehrstühlen fernzuhalten; schon seit Dezennien hatten sie ja Vertreter anderer Orden und Schulmeinungen in diesem Fache neben sich dulden müssen, das solange ihre Domäne gewesen war[88]. Das Fach selbst verlor seine frühere, alles überragende Stellung im Lehrplan. In der Zeit der Jesuiten hatten sich vier Dozenten in den Vortrag desselben geteilt. Nach 1773 verblieben noch zwei und vom Studienjahr 1787/88 nur mehr einer. Keiner von diesen entfaltete eine nennenswerte literarische Tätigkeit. Von den beiden Dominikanern P. Vinzenz Dihanics 1760/74 und Peter Koffler 1774/82 wurde ersterer nach Rom an eine Lehranstalt des Ordens, letzterer nach Wien berufen. Die zwei Augustiner-Eremiten, die dem Kloster der beschuhten Augustiner zu St. Paul auf der Stiege angehörten, waren P. Richard Tecker 1764/1778[89], und P. Johann Tretter, 1778/87. Ersterer war ein besonderer Vertrauensmann der Regierung und wurde zum Begleiter des Direktors Tomicich während seiner Visitation der südösterreichischen Lehranstalten 1777 bestimmt. Für seine persönliche Tüchtigkeit spricht es, daß er 1778 in Rom Assistent seines Ordensgene-

---

[88] S. o. S. 82.

[89] Er war der Nachfolger des tüchtigen Johann Cortivo, der 1760/63 hier gewirkt hatte und nach Wien berufen worden war.

rals wurde, wo er 1801 starb. Tretter ging 1788 nach Laibach, kehrte aber 1800 wieder auf den dogmatischen Lehrstuhl zu Graz zurück. In der Zwischenzeit 1788/1799 hatte der Minorit Klemens Kemper, seit 1778 Dozent für Patrologie, ab 1783[90] auch die Lehrkanzel für Patristik und Polemik und ab 1788, damals bereits als einziger Dozent, den Lehrstuhl der Dogmatik inne. Bis in dieses Jahr, wo das theologische Studium auf drei Jahre verkürzt wurde, waren immer noch zwei Dogmatiker gewesen. Zu dem erwähnten Koffler war neben Tretter eine Zeitlang der Klagenfurter Kloppitsch und der Fiumaner Lenaz getreten. Kemper spielte im inneren Leben der Universität eine bedeutende Rolle, war 1790 erster Vertreter der theologischen Fakultät im neuerrichteten Studienkonsesse, aber publizistisch trat er ebenso wenig hervor wie die früher genannten. In dieser Hinsicht hätte der leider nur ein Jahr lang hier tätige Josef Gregor Lenaz mehr versprochen. Dieser, aus der Gegend von Fiume gebürtig, hatte von 1763/67 in Graz studiert, war 1767 Lizenziat der Theologie geworden und wurde hier am 4. Februar 1770 zum Doktor der Theologie promoviert. Im folgenden Jahrzehnt ist er Direktor des Studienwesens in Laibach und Professor an der dortigen Diözesanlehranstalt und wurde im November 1784 als Professor für Dogmatik nach Graz berufen. Aber schon im folgenden Jahre ging er wieder fort und wurde Pfarrer von Cormons. Aus seiner Feder stammt eine „Dissertatio de potestate ecclesiastica et civili"[91]. Das Thema war durch das herrschende System nahegelegt und wird von Lenaz im Sinne des Systems behandelt. Er tadelt die Machtbestrebungen der mittelalterlichen Päpste[92]: Christus habe seiner Kirche nur eine geistliche Gewalt hinterlassen, welche zwar Strafen nicht ausschließt, aber diese dürfen nur rein geistlicher Art sein[93]. Man sollte, genau genommen, von einer auctoritas der Kirche und einer potestas des Staates sprechen[94]. Er lehnt den demokratischen Kirchenbegriff eines Marsilius und Richers ebenso ab wie den monarchischen des

[90] Mit Hofdekret vom 1. November.

[91] Erschienen zu Laibach, 1778.

[92] Ebendort, S. 13.

[93] Ebendort, S. 15. Man erinnere sich an die Abschaffung der Klosterkerker durch Maria Theresia.

[94] Ebendort.

Turrecremata und Prosper Fagnani, wonach die Apostel unmittelbar ihre Gewalt erst von Petrus empfangen hätten[95]. Sein Kirchenbegriff ist der cyprianische, wonach die wesentliche Gewalt aller Apostel dieselbe gewesen sei, nur mit akzidenteller Verschiedenheit, indem Petrus die spezielle Aufgabe hat, die Einheit zu verkörpern und zu wahren und den eingetretenen Bruch und die Lossagung von der kirchlichen Einheit auszusprechen, wo immer eine Tat gesetzt wurde, die dem Verlassen der kirchlichen Einheit gleichkommt[96]. Er lehnt es auch ab, daß die Bischöfe nur die Weihegewalt direkt von Gott, hingegen die Jurisdiktionsgewalt vom Papst hätten, vielmehr regieren sie ihre Kirchen nach göttlicher Anordnung, wenn auch die Abgrenzung ihrer Diözesen durch menschliche Satzung bestimmt wird[97]. Lenaz kennt und erwähnt die Behandlung dieser Streitfrage auf dem Trienter Konzil und verpönt den Rückschluß der Verteidiger der absoluten Papstgewalt vom tatsächlichen auf den Rechtszustand. Dies ist besonders heute unangebracht, wo uns „nach der Nacht des Betruges das Licht der Wahrheit aufgegangen ist"[98]. Wir sehen seine Abhängigkeit von Febronius und weiterhin von Cyprian, dessen Idee vom Episcopatus universalis bei allen Theologen und Bischöfen der Aufklärungszeit Beachtung und Beifall fand.

Zeigt sich Lenaz in der Besprechung der kirchlichen Gewalt als Anhänger des Febronius, so tritt er uns in der starken Betonung der landesherrlichen Rechte circa sacra als Vertreter des Staatskirchentums im Sinne der Gallikaner entgegen. Das jus cavendi wahrzunehmen gegenüber kirchlichen Vorschriften ist naturrechtliche Pflicht des Herrschers[99]. Das jus advocatiae ecclesiae, das sich auch auf die Abwehr von Irrlehren erstreckt, darf die Toleranz nicht ausschließen und nicht in Ketzerverfolgung ausarten[100]. Steht dem Papst heute auch gewohnheitsmäßig die Berufung von Konzilien zu, so ist für ihn dieses

---

95 Ebendort, S. 22/23. Fagnani, 1588—1678, war ein Verteidiger der päpstlichen Rechte. Sein großes „Jus Canonicum" erschien 1611, ff.

96 A. O., S. 32: Die Rechte des Primates sind extrinseca, primatus spectat ad modum exercendae auctoritatis.

97 A. O., S. 42.

98 A. O., S. 46: Post tenebras imposturae illucescit nobis dies veritatis.

99 A. O., S. 58.

100 A. O., S. 64.

Recht doch weder ursprünglich, noch wesentlich; wenn Raimund von Pennafort und Thomas von Aquin dies behaupten, so sprechen sie eben nach dem Gewohnheitsrecht ihrer Zeit[101]. Ursprünglich und naturrechtlich steht die Befugnis, Konzilien zu berufen, bei den Fürsten, welchen dieses Recht kraft ihrer Schutzhoheit über die Kirche und infolge ihrer Pflicht, jedwede Wirrung im Lande zu verhindern, zukommt[102]. Der Vorsitz auf den Konzilien eignet dem Papste zu, aber nicht mit Notwendigkeit. Eine weltliche Ingerenz auf die Konzilien lehnt der Autor ab, denn die weltliche und kirchliche Autorität haben ihre verschiedenen Ziele und Mittel und deshalb können weltliche Machthaber auf geistlichen Versammlungen nicht als Richter auftreten. Bemerkenswert ist auch, daß Lenaz und mit ihm die gemäßigte Aufklärung überhaupt die demokratische Auffassung vom Konzil als der Repräsentanz der Kirche, wie sie der reinen Konzilstheorie entspricht, verlassen hat, sondern die Teilnahme auf die Bischöfe beschränkt, welche hierin als die Zeugen für den Glauben der einzelnen Kirchen auftreten[103]. Ein Übel aber ist ihm die Herabsetzung der Konzilien durch die Verteidiger päpstlicher Machtansprüche, wie den Jesuiten Zaccaria, gegen dessen „Antifebronianus" Lenaz heftig Stellung nimmt[104]. Der Entscheid auf dem Konzil liegt in gleicher Weise bei allen Bischöfen, auch ein päpstlicher Ausspruch ist nicht unabänderlich. Das wird er erst, wenn ihm ein Konzil beitritt und ihn akzeptiert[105], sowie auch auf dem Apostelkonzil die Meinung des Petrus durch Jakobus modifiziert und so angenommen wurde.

Das Konzil ist ihm der vornehmste Träger der Unfehlbarkeit. Es bedarf keineswegs der päpstlichen Bestätigung[106]. Dem Papst kommt es aber zu, für die Durchführung der Konzilsbeschlüsse zu sorgen. Wenn immerhin in späterer Zeit Konzilien

---

[101] A. O., S. 97.

[102] A. O., S. 100 ff. Bezeichnend ist immerhin, daß er als Beispiele solcher von kaiserlicher Seite berufener Konzilien auch die von Heinrich IV. berufenen zu Worms und Brixen gelten läßt. A. O., S. 114.

[103] A. O., S. 147.

[104] A. O., S. 149.

[105] Der vierte Satz der berühmten gallikanischen Artikel. Der Autor kennt auch sehr gut die Geschichte des Trienter Konzils und die in dieser Materie aufgeschienenen Differenzen. A. O., S. 154.

[106] A. O., S. 161/162. Öfters polemisiert er gegen Baronius und Lainez.

von den Päpsten bestätigt wurden, „so geschah dies nach dem Anwachsen der päpstlichen Macht, nach den eingeführten Betrügereien Isidors und nach der Verdunklung und Vernebelung der ursprünglichen kirchlichen Rechte“[107]. Die Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel sind auch vor, resp. ohne päpstliche Bestätigung gültig und wenn sich Trient eine solche erbat, so gewiß nicht als Bedingung zur Gültigkeit, sondern zur größeren Bekräftigung, wie Lenaz, Bossuet und die defensio cleri Gallicani beifällig zitierend, ausführt[108].

So steht Lenaz durchaus auf dem Boden der Konzilshoheit. Um nachzuweisen, daß dem Fürsten ein Recht zusteht, Konzile zu bestätigen, muß er allerdings den Standpunkt der Beurteilung wechseln. Er verläßt den Standpunkt des kirchlichen und begibt sich auf den des Naturrechtes, wonach dem Fürsten kraft seiner Pflicht, für Friede und Ordnung in der Gesellschaft zu sorgen, eben jede Obliegenheit zukommt, die diesem Zweck dient, also auch die Bestätigung und Durchführung von Konzilsbeschlüssen, genau so wie die Berufung eines Konzils[109]. Zwar wagt er nicht zu behaupten, daß die staatliche Bestätigung zur Rechtsgültigkeit der kirchlichen Gesetze erforderlich sei, aber er vertritt dies für die Gültigkeit im staatlichen Bereich. Ohne solches Zutun des Staates hätten Anordnungen der kirchlichen Autorität wie z. B. eine Exkommunikation nur geistige, aber keine zivil-bürgerlichen Folgen und so verlangte und belobte es vor Zeiten die Kirche[110], daß Konzilsbeschlüsse von den Fürsten bestätigt wurden und so durch die Genehmigung, Zustimmung und Autorität des Fürsten auch eine staatliche Gültigkeit erhielten. Aus der obersten Aufsichtspflicht des Fürsten und aus der Obsorge für sein Land leitet Lenaz auch die Notwendigkeit des staatlichen Plazets und des Rekursrechtes von der geistlichen an die weltliche Gewalt ab[111].

Die ganzen Darlegungen des Lenaz sind eine gute, über-

---

[107] A. O., S. 184.

[108] A. O., S. 188.

[109] A. O., S. 191 ff.

[110] „Usque ad tempora mutatae disciplinae et incrementorum papalium.“ S. 198.

[111] A. O., S. 205: Regii placeti usum legitimum rationabilem commendabilem esse.

sichtliche und systematische Zusammenstellung der damals herrschenden Anschauung über das Verhältnis von Kirche und Staat, die große Belesenheit in der betreffenden Literatur, aber wenig Selbständigkeit zeigen. Immerhin ist der Autor ein Mann von Gelehrsamkeit und allseitigem Interesse, dessen frühzeitiges Scheiden vom Lehramt man bedauern mag. Inhaltlich zeigt sich der Autor als getreuer Schüler des Febronius und als Verfechter staatskirchlicher Ideen.

Einer größeren Beachtung und liebevolleren Pflege als die Dogmatik erfreute sich in den Jahrzehnten der Aufklärung die Moraltheologie[112]. So wie der Humanismus, so sieht auch die Aufklärung die wahre und allein echte Gottesverehrung in einer ethischen Lebensführung und zwar mit besonderer Rücksicht auf das Gemeinschaftsideal. Dem utilitaristischen Charakter der Zeitrichtung entsprechend, fällt das Musterbild des guten Christen mit dem Musterbild des guten Staatsbürgers zusammen, ein Ideal, das sich in der Auffassung des 18. Jahrhunderts harmonisch mit dem kosmopolitischen Humanitätsideal vereint. Die Morallehre sollte gute Christen, gute Bürger und edle Menschen erziehen. Daher legte man dieser Disziplin große Bedeutung bei und nichts ist unrichtiger als die Annahme, die Aufklärung in Österreich habe irgend einen sittlichen Laxismus begünstigt. Neben der starken Betonung der Menschenliebe und der staatsbürgerlichen Tugenden waren für die damaligen Moraltheologen allerdings auch die Abneigung gegen Casuistik und Probabilismus als Erbstücke der Jesuitendoktrin und -methode charakteristisch. Es lag dem herrschenden System auch daran, dieses Fach durch verläßliche Anhänger vertreten zu sehen und es mag der anfängliche häufige Wechsel der Person auf dem Lehrstuhl der Moraltheologie in Graz mit der Schwierigkeit zusammenhängen, einen geeigneten Kandidaten zu finden.

Ein weiter nicht bekannter Karmelit, R o b e r t a S a n c t a E l i s a b e t h, dozierte das erste Jahr nach dem Weggang der Jesuiten die Morallehre, resignierte jedoch schon nach einem Jahr wegen Kränklichkeit. Nachdem der Lehrstuhl wegen Hörermangel ein Jahr hindurch unbesetzt geblieben, wurde auf Vor-

---

[112] Der zweite Lehrstuhl für Moraltheologie, wie er an der Jesuitenuniversität bestanden hatte, wurde allerdings schon 1774/75 aufgehoben.

schlag des Studiendirektors Tomicich Anton Luby sein Nachfolger bis zu 1782[113]. Nach der Umwandlung in ein Lyzeum folgte nach kurzem Übergang (Supplentur durch Troll und Moser, der von Klagenfurt gekommen war), 1784 der Mariatroster Pauliner Alois Arbesser, der 1790 vom berühmten Josef Jüstel abgelöst wurde.

Luby und Arbesser, die zwei Moralisten während des josefinischen Jahrzehntes, wirkten auch schriftstellerisch und besonders ersterer zeigte eine durchaus tüchtige und gewandte Feder. Luby wurde zu Lichtenwald bei Tüffer in Untersteiermark 1750 geboren. Vom Jahre 1768—72 ist er Hörer der Theologie zu Graz und landesfürstlicher Konviktist. 1774 zum Doktor der Theologie promoviert, studierte er in Wien Naturrecht bei Martini[114] und war dann zunächst Professor in Laibach. Mit kaiserlichem Dekret vom 18. November 1775 wurde er für Graz ernannt. 1882 geht er nach Linz an die dortige bischöfliche Lehranstalt, kommt aber schon im nächsten Jahre nach Graz zurück und wird 1787 Pfarrer an der Pfarrkirche Mariahilf, wo er 1802 starb.

Während seiner Wirksamkeit in Graz erschien aus seiner Feder das dreibändige Werk: Theologia moralis in systema redacta, Graz, 1781/82, das aus der Hand des Verfassers noch vier, stets verbesserte Auflagen erfuhr[115]. Die österreichische Biedermannschronik rühmt Luby „als Förderer der Aufklärung und geläuterten sittlichen Begriffe". Aus seinem Werk spricht eine ausgedehnte Belesenheit, eine Vertrautheit mit den alten und neuen Autoren des Faches. Gelegentliche Polemiken gegen den Probabilismus im allgemeinen[116] und gegen Jesuitentheologen wie Busenbaum, Sanchez und Escobar im besonderen zeigen, daß er die Abneigung seiner Zeit gegen die Gesellschaft Jesu und deren spezifische Moraldoktrin teilte. Mit Befriedigung erwähnt er, daß zu seiner Zeit fast alle Theologen und auch die offiziellen Kirchenstellen gegen dieses Lehrsystem seien, wie auch Bischof Arco in einem berühmten Hirtenschrei-

---

113 S. Krones, Geschichte der Universität, S. 99 und Chronik der Theologischen Fakultät.

114 Siehe die Widmung des 2. Bandes seiner Moraltheologie, wo er sich stolz Martinis Schüler nennt.

115 Die folgenden Zitate nach der 4. Auflage, bei Ferstl in Graz, 1799.

116 Z. B. a. O., I., S. 177 ff. und 189.

ben den Probabilismus verworfen habe[117]. Freilich ist zu bemerken, daß sich die Aufklärung vom sogenannten Probabilismus ein Bild machte, wie es wohl den Lettres provinçales von Pascal, aber nicht dem wirklichen Verständnis der angefochtenen Lehre entsprach. Thomas v. Aquin wird von Luby oft als Gewährsmann angerufen. Thomistisch ist seine Auffassung des Naturgesetzes, als dessen letzten Grund er die Wesenheit der Dinge annimmt[118]. Die starke Wertung und Betonung des Naturgesetzes ist ein Charakteristikum der Aufklärungstheologen überhaupt, die dasselbe in der Ethik und besonders im Jus als Gegensatz zu den positiven und geschichtlichen Satzungen erhoben und werteten. Martinis Einfluß, des berühmten und gefeierten Lehrers des Naturrechtes zu Wien, zeigt sich auch bei Luby, der ihm den 2. Band seines Werkes widmet, ihn mit begeisterten Ausdrücken feiernd. Er rühmt sich, sein Schüler gewesen zu sein und jene Prinzipien des Naturrechtes, die Martini „in wunderbarer Klarheit, Festigkeit und Kürze seinen Schülern beibrachte", auch in der Moraltheologie angewendet zu haben, sich bewußt, daß „aus Unkenntnis des Naturrechtes so viele Irrgänge des menschlichen Geistes verursacht werden"[119]. Luby faßte aber ebenso wie sein von ihm geschätzter Lehrer Martini das Naturrecht nicht bloß im philosophisch-theologischen Sinn, sondern im Sinne der Aufklärungszeit als Humanität, sozusagen als die Summe der Verpflichtungen, die sich für die Menschen gegenseitig aus der Menschlichkeit ergeben, auf. Auch er ist überzeugt, daß sein Jahrhundert unendlich besser sei als frühere Epochen, wo der Geist aus Mangel an Vernunfterleuchtung in Aberglauben verfiel[120]. Die Wärme, mit der Luby von seinem Lehrer Martini spricht, der Stolz, mit dem er sich seinen Hörer und Schüler nennt, zeigt, daß dessen Einfluß nicht auf Juristen und Philosophen beschränkt blieb, sondern auch auf Theologen übergriff.

Den III. Band seines Werkes widmet Luby dem Bischof Arco, den er überschwänglich mit Augustinus vergleicht an

[117] Ebendort, I, S. 188: Ut certa incertis, probabiliora probabilibus praeferantur mandavit.

[118] A. O., I., S. 77.

[119] II. Band des zitierten Werkes, Vorrede.

[120] Ebendort. Unter den „deliramenta des Geistes" versteht auch Luby besonders Aberglauben, Fanatismus etc.

Hirteneifer, Sanftmut und Milde gegen jedermann. Er verspricht, sich in der Moraltheologie an die Heilige Schrift, die Väter und Konzilien zu halten, gegen das gefährliche Neue, das sich seit dem 16. Jahrhundert eingeschlichen und soviel Verderben gestiftet habe[121]. Im übrigen sind die Ausführungen des Lehrbuchs von Luby natürlich nur schematisch gehalten und theologisch einwandfrei. Die Definitionen des Trienter Konzils bilden die Grundlage. Auch den stark praktischen Zug der damaligen Theologie und speziell der Moral weist Luby auf. Bei keinem Kapitel fehlen die Mahnungen und Anwendungen für den Seelsorger. Daß er theologisch völlig korrekt dachte, zeigen die Kapitel über den Ablaß[122]. Es ist die schärfste Ablehnung der rationalistischen und protestantischen Auffassung des kirchlichen Ablasses, wenn er sagt, daß die Ablässe sowohl jetzt, als auch in der Zeit der alten Kirche schon eine Nachlassung nicht nur kanonischer Bußwerke, sondern wirklicher zeitlicher Sündenstrafen gewesen sind, daß sie eine Wirkung nicht nur für das kirchliche Forum, sondern auch vor Gott haben[123]. Wenn er den Ablaß für Verstorbene eher als Gebet, denn als Ablaß anspricht, so meint er dasselbe, was die Theologen mit anderen Worten ausdrücken, wenn sie eine kirchliche Jurisdiktion über die Seelen der Verstorbenen ablehnen und infolgedessen auch eine jurisdiktionelle Erteilung eines Ablasses für Verstorbene abweisen. Allerdings lobt Luby auch das kaiserliche Verbot, solche Ablässe zu predigen oder zu verkünden, aber wohl wegen der häufig irrigen Meinungen und Illusionen, zu welchen sie dem naiven Volke Anlaß gaben[124]. Wenn er ein richtiges Verhältnis zwischen der Größe des gewährten Ablasses und der Leistung zur Gültigkeit desselben verlangt[125], so war diese Ansicht damals allerdings schon aufgegeben, aber früher von bedeutenden Theologen vertreten worden. Es ist auch zu verstehen und aus sicherlich vorkommen-

---

[121] Ebendort, III., Vorrede. Principia probabilistarum quanta cum pernicie animarum ad faciendas excusationes in peccatis sint excogitata nil attinet dicere.

[122] Ebendort, S. 355 ff.

[123] A. O., III., S. 160: Non tantum in foro ecclesiae sed etiam in foro Dei valent. Ähnlich, a. O., S. 155.

[124] Ebendort, S. 166. Anders z. T. Gmeiner siehe u. S. 165.

[125] A. O., III., S. 167 ff.

den Mißbräuchen und Fehllehren zu erklären, wenn er es tadelt, das Volk durch große Ablaßversprechungen in falsche Sicherheit zu wiegen und den wahren Bußgeist zu schädigen. Mag er immerhin van Espen zustimmend zitieren[126], so darf hierin doch kein weitergehender jansenistischer Gedankengang erblickt werden. Es spricht für den Sinn der Aufklärungszeit für geschichtliche Kritik, daß er den angeblichen Ursprung des Portiunkulaablasses untersucht und zu einem ablehnenden Urteil kommt. Luby ist ebenso wie seine Kollegen im Lehramt, ein begeisterer Verehrer Josef II.[127], ein von den Errungenschaften seines Jahrhunderts überzeugter Aufklärer, aber von gemäßigter Art, ohne jede rationalistische oder laxistische Tendenz.

1784 folgte nach kurzen Supplenturen von Troll und Moser, der Prior der Pauliner zu Mariatrost, Alois Arbesser auf den Grazer Lehrstuhl der Moral. Er verblieb dortselbst bis 1790, wo er aus Gesundheitsrücksichten zurücktrat. Auch er war ein Vertrauensmann der Regierung und fand den Beifall seiner Zeitgenossen. Bekanntlich hieß der Klerus manche Maßnahme der Regierung gut, die beim konservativen Volke auf Widerstand stieß. Man suchte nun die Bevölkerung aufzuklären und für den Standpunkt der Regierung zu gewinnen und zu einem solchen aktuellen Zweck schrieb Arbesser die kleine Schrift: „Ob die Entkleidung der Statuen und die Abschaffung der Opfertafeln der wahren Verehrung der Heiligen schade“[128].

Bedeutsamer und für die Denkart Arbessers bezeichnender ist seine Schrift: „Gedanken über die natürliche und geoffenbarte Sittenlehre“[129]. Auch Arbesser will zurückgehen auf das Naturrecht, das er im bisherigen Betrieb der Moraltheologie zu sehr vernachlässigt sieht. Schuld darin sind die „Casuisten“, welche nach ihm die Sittenlehre verdorben haben. Erst in der glücklichen Epoche der Studienreform kam das Naturrecht zu Ehren. Auch die Moraltheologie mußte ihre „scheußliche Gestalt“ endlich ablegen. Die Vorschriften der Vernunft und Offen-

---

[126] A. O., III., S. 186. Man vgl. die Mahnung des Bischofs Arco an seine Priester betreffs der Ablässe, s. o. S. 42.

[127] A. O., III., S. 187: Cuius memoriam posteritas alet et aeternitas tuebitur.

[128] „Skizze von Grätz“, S. 163. Die Schrift selbst konnte ich nicht auffinden.

[129] Erschienen bei Weigand und Ferstl, Graz, 1785.

barung erlangten ihre alten Bürgerrechte wieder"[130]. Der Ruhm dieser Reformen fällt auf Rautenstrauch und Martini, ohne dessen „Lehrbegriff des Naturrechtes" es wohl noch finster in diesem Fache aussähe. Arbesser spricht charakteristisch vom „Einfluß der Sitten auf die Religion", spricht aber auch von der Unzulänglichkeit der bloß natürlichen, philosophischen Moral. Die kühle Nüchternheit der Zeit zeigt sich bei ihm, wenn er seine Darlegungen mit einem stoisch klingenden Lob der Tugend beginnt[131]. Wenn er sagt, die Auffassung der Heiligen Schrift müsse sich nach den Prinzipien der gesunden Vernunft richten, so ist das höchstens im Ausdruck auffällig, aber ein durchaus gesunder exegetischer Grundsatz. Der Optimismus in betreff der Menschennatur wird auch von ihm bis zu einem gewissen Grade geteilt. Der Weltflucht und passiven Askese zeigt er sich abgeneigt, weil derlei dem natürlichen Verlangen nach Gemeinschaft und Gesellschaft widerspricht, auch haben es Christus und die Apostel nicht gelehrt[132]. Mögen bei den ersten Christen viele diese Lebensart gewählt haben, uns ist sie durch die Vernunft untersagt und „so befahl Josef, der Menschheit zur Ehre, daß die Waldbrüder nicht mehr länger in ihren wüsten Kammern leben sollten"[133].

Wenn er gegen Asketik und Mystik kämpft, so meint er in seiner Ablehnung allerdings eher jenes Zerrbild derselben, das in seinen Übertreibungen den Menschen körperlich schädigt und weltunerfahren macht. Man mag hiezu bemerken, daß auch heute wieder eine mächtige Richtung im Katholizismus das aktive Tugendideal in den Vordergrund stellt und die Bedeutung eines gesunden Leibes betont. Den Probabilismus bekämpfte er, ohne in seine Problematik näher einzugehen[134]. Die Irrtümer desselben kämen aus der Unkenntnis des Naturrechtes und deshalb betonte Rautenstrauch, „dieser wahre Kenner der christlichen Sittenlehre", die Notwendigkeit desselben auch für die Theologen. Arbesser sagt jedoch auch, daß für den heutigen Zustand der Menschheit das natürliche Gesetz allein nicht ge-

---

[130] Ebendort, Vorrede.
[131] Ebendort, S. 8 und 9.
[132] Ebendort, S. 34 ff.
[133] Ebendort, S. 37.
[134] Ebendort, S. 42.

nügt, wenngleich er auch warnt, die Folgen des Sündenfalles zu übertreiben[135]. Gerade die Betonung der Wichtigkeit und Notwendigkeit der Offenbarung und der aus dem Glauben kommenden Motive des Handelns zeigen, daß auch Arbesser von jeglichem Rationalismus weit entfernt ist, und daß es sich auch bei ihm in der Wertung der Vernunft und des Naturgesetzes um keine Abweichung vom katholischen Gedanken, sondern um eine deutlichere Nuancierung und Hervorhebung gegenüber der bisherigen Lehrart handelt. Letztere schätzt er freilich gering — zum Teil aus Unkenntnis — und meint, daß es bis zu seiner Zeit mit der Moraltheologie schlimm bestellt gewesen sei[136] — die übliche Selbstüberschätzung der Aufklärung! Auch Arbesser war zu seiner Zeit sehr geschätzt, die „Skizze von Grätz" nennt ihn einen Mann, „der von allen mönchischen Grillen frei, zuerst eine vernünftige, der gesunden Philosophie angemessene Sittenlehre zu Graz vorgetragen habe". Geläuterte Grundsätze, helle Denkungsart wird ihm nachgerühmt[137].

Arbessers Nachfolger war der berühmte Josef Jüstel[138], in seinem Lebenslauf und seinen verschiedenen Ämtern eine hochinteressante, einflußreiche und sympathische Persönlichkeit, der 1790—1803 Professor in Graz war. Hier nahm er sich auch der Bibliothek an, um die er die größten Verdienste hat. Im letztgenannten Jahr wurde er Domdechant und bald Dompropst in Graz, kam dann in die Studienhofkommission nach Wien und wirkte als deren ungemein tätiges Mitglied lange Jahre hindurch. 1829 wird er Mitglied des Staats- und Konferenzrates und 1831 dessen wirklicher Referent. In dieser Stellung übte er auf das Kirchenwesen Österreichs den größten Einfluß aus. Er vertrat ein gemäßigtes Staatskirchentum und ist die seelsorglichen und religiösen Interessen durchaus zu wahren bemüht, wie er auch ein tadellos vorbildlicher Priester und eine Persönlichkeit von größtem Schaffensdrange war. Seine Referate und Gutachten zeigen bei aller Sorge für die Aufrechterhaltung der

135 Ebendort, S. 49. Die katholischen Theologen folgten ja dem Optimismus Rousseaus nur bis zu jenem Grade, der ihnen durch die Lehre von der Erbsünde möglich war.

136 A. O., S. 91 ff.

137 „Skizze von Grätz", S. 163.

138 Krones, Geschichte der Universität Graz, S. 487. Zapletal, Domkapitel, S. 28 ff.

wesentlichen Teile des Staatskirchentums eine weise Mäßigung und Verständnis für kirchliche und seelsorgliche Notwendigkeiten. Er war mit Erzherzog Johann befreundet, der sich gern seines Rates bediente und hochangesehen bei Metternich, dessen kirchenpolitische, auf eine allmähliche Lockerung des Josefinismus abzielende Intentionen er völlig teilte[139]. Er ist einer der bedeutendsten und einflußreichsten Geistlichen des Vormärz, aber da er seine Tätigkeit jedoch hauptsächlich an den Zentralregierungsstellen ausübte und die entscheidende Periode seines Lebens in Wien zubrachte, ferner nicht mehr der jofefinischen — sondern der franzisceischen Ära angehört, so kommt er für diese Ausführungen nicht in Betracht.

Im Zurückgehen auf die ursprünglichen Quellen, d. h. auf Schrift und Väter, treffen sich Aufklärung und Humanismus. Beiden ist auch die liebevolle Pflege des Väterstudiums und der christlichen Literaturgeschichte gemeinsam, für welche wenigstens bis zum Zeitpunkt der Kürzung der theologischen Studiendauer auf vier Jahre eine eigene Lehrkanzel vorgesehen war. Mit dem Schuljahr 1787/88, welches die weitere Kürzung auf drei Jahre brachte, wurden die eigenen Vorlesungen in der Patrologie aufgelassen und der Stoff in die Hermeneutik und Kirchengeschichte verwiesen. In Graz war von 1773/78 der Karmelit Macarius a S. Elia und hierauf Klemens Kemper Vertreter dieses Faches, bis es 1784 mit dem Lehrstuhl der Kirchengeschichte verbunden wurde. Auch Macarius hat sich, obwohl nur kurze Zeit als Professor tätig, literarisch hervorgetan. Er schrieb seine „Institutiones patrologiae“[140]. In ihrem umfangreicheren Teile sind sie eine Einleitung und Methodik für das Studium der Kirchenväter. Naturgemäß schematisch gehalten, scheint doch die einschlägige Literatur eifrig herangezogen, und die Sprache ist ein schönes, gewähltes Latein[141]. Sein Standpunkt ist durchaus kirchlich, ja beinahe konservativ zu nennen. Auch in den Vätern selber zeigt sich der Autor belesen. Ihre Kenntnis zeigt ihm, daß „alle von der Kirche heute angenommenen Dogmen von den Vätern insgesamt stets gern geglaubt und gelehrt

---

[139] Vgl. Posch, Festschrift der Grazer Universität, 1936, S. 112.

[140] Bei Weigand und Ferslt in Graz, 3. Auflage, 1785.

[141] Er benützt auch den Protestanten Walch, besonders aber den Benediktiner Ceillier u. a.

wurden“[142]. Sein Wissen geht allerdings nicht über die damals landläufigen Kenntnisse hinaus. Er bestreitet z. B. den Zusammenhang von griechischen Kirchenvätern und platonischer Philosophie[143]. Für die Wertung und Schätzung der Väter sind ihm die Grundsätze des Trienter Konzils maßgebend, die Protestanten, welche ihre Autorität in Zweifel ziehen, finden seinen scharfen Tadel[144]. Auch die Hyperkritik eines Richard Simon lehnt er ab. Der Patrologie bringt er schließlich weniger geschichtliches, als vielmehr dogmatisch-apologetisches Interesse entgegen, eingehend handelt er über den dogmengeschichtlichen Zeugenwert der einzelnen Kirchenväter in einer durchaus konservativen, ja sogar unkritischen Art.

Vor allen anderen theologischen Disziplinen profitierte die Kirchengeschichte vom neuen Zug, den die Aufklärung in den theologischen Studienbetrieb brachte. Nicht nur, weil sie früher allzusehr beiseite geschoben, sondern auch weil sie, wenn überhaupt, so in einem Sinn behandelt worden war, der den Tendenzen der neuen Richtung gänzlich widerstrebte, die sich ihrerseits der Kirchengeschichte mit Vorliebe bediente, um aus der Vergangenheit die modernen Strömungen der Gegenwart zu rechtfertigen, speziell den Febronianismus und das Staatskirchentum als das Ursprüngliche zu verteidigen[145]. Erst das 19. Jahrhundert, noch nicht die Aufklärung, brachte uns die Geschichtsforschung um ihrer selbst willen.

Bevor die Ratio studiorum, die Studienordnung des Jesuitenordens, 1599 erlassen wurde, waren die verschiedenen Ordensprovinzen um ihre Gutachten angegangen worden und speziell die deutsche Provinz hatte sich für die erhöhte Pflege des Geschichtsunterrichts eingesetzt[146]. Allein diese Anregungen wurden nicht in die Tat umgesetzt, weil in anderen Ländern kein Bedürfnis vorzuliegen schien und weil sich der Geschichtsunterricht in die scholastisch-philosophische Methode nicht eingefügt hätte. So unterblieb während des ganzen 17. Jahrhunderts an den katholischen Universitäten ein regelrechter Geschichts-

---

142 A. O., S. 25.

143 A. O., S. 42 ff.

144 A. O., S. 119 ff.

145 Siehe oben S. 92 ff.

146 Zu diesen und den folgenden Ausführungen vgl. Scherer, Em. Klem., a. O., S. 343 ff.

unterricht. Wien hatte von 1623—1728 keinen Dozenten für Geschichte, Graz überhaupt niemals. Geschichtliche Fragen wurden nur im Anschluß an die Lektüre der Klassiker gestreift. Nur die Benediktineruniversität in Salzburg hatte schon im 17. Jahrhundert Vorlesungen aus Geschichte, aber bezeichnenderweise im Zusammenhang mit der Ethik. Auch war Profan- und Kirchengeschichte nicht getrennt. In den Reformvorschlägen des beginnenden 18. Jahrhunderts trat die Forderung nach Berücksichtigung der Geschichte immer mehr in den Vordergrund. Zum ersten Mal wurde 1716 zu Freiburg i. Br. Geschichte als eigenes Fach doziert, aber die Jesuiten, die der Neuerung im Herzen widerstrebten, hatten es erreicht, daß die Geschichte unter den artes, d. h. an der philosophischen Fakultät (besser: Vorstufe) verblieb und der Kaiser äußerte sogar bei ihrer Einführung den Wunsch, man möge beim Vortrag derselben „die scholastische Methode" anwenden. So geschah es denn auch. Wo immer jetzt Professuren errichtet wurden, wie in Würzburg, Inglostadt usw. faßte man die hauptsächlichsten Ergebnisse in Thesenform zusammen und bot sie so den Hörern dar. Das polemisch-apologetische Moment stand im Vordergrund.

In Wien wurde auf Drängen der Regierung und unter dem Einfluß der konkurrierenden Piaristenschulen 1728 eine eigene Professur für Geschichte errichtet. Für Graz hatte Karl VI. 1716 eine Kommission eingesetzt zur Beratung und Durchführung einer zeitgemäßen Ausgestaltung der Universität. Unter den gemachten Vorschlägen war auch die Errichtung einer Geschichtsprofessur. Trotz Widerstreben des Ordens wurde schließlich ein Lehrstuhl errichtet und durch P. Andrian besetzt, den ersten Geschichtsprofessor an der Grazer Hochschule. Auch hier gehörte das Fach zu den philosophischen Disziplinen und umfaßte Kirchen- und Profangeschichte zugleich. Andrian bekleidete diese Professur bis 1743 und publizierte auch ziemlich viel. Es waren dies aber nur rasch hingeworfene Hilfsbücher für seine Hörer. So blieb es auch späterhin, die Geschichte galt als Nebenfach, war kein Prüfungsfach und speziell die Kirchengeschichte trat als solche nicht hervor[147].

---

[147] Unrichtig wäre es aber zu glauben, daß der Jesuitenorden auf deutschem Gebiete für die Geschichte überhaupt nichts geleistet hätte. Markus Hansiz aus Völkermarkt, mit Muratori befreundet, veröffentlichte

Bei der ersten Neuordnung der theologischen Studien 1752 wurde das Studium der Geschichte aus den artes herausgenommen und sollte zugleich mit Griechisch und der Theorie der Beredsamkeit einen Jahreskurs bilden, der zwischen dem Studium der Philosophie und Theologie eingeschoben wurde. Auch wurde die Kirchen- und Profangeschichte getrennt. Erstere war für Theologen, letztere für die künftigen Juristen Pflichtfach. Während in Wien von dieser Zeit ab je ein Professor die Kirchen- und Profangeschichte vortrug, unterzog sich in Graz ein Dozent dieser doppelten Aufgabe, indem er Vormittag Kirchengeschichte und Nachmittag Profangeschichte las. Von da ab war Geschichte auch Prüfungsfach, die Studiendirektoren wurden angewiesen, streng darüber zu wachen, daß der neuen Disziplin gebührende Beachtung geschenkt werde. Die Vertreter der Geschichte wechselten an der Grazer Hochschule in diesen Dezennien sehr stark. Meist erscheint sie mit der sacra eloquentia verbunden. Die Methode litt noch unter dem scholastischen Lehrbetrieb: Der Stoff ist schematisch in Lektionen eingeteilt, denen sogenannte Übungen über die einzelnen Sätze folgten. Man scheute sich, die auf protestantischer Seite, besonders von Johann Lorenz Moosheim, ausgebildete neue Darstellung anzuwenden, weil sie von der rationalistischen Philosophie herzukommen schien. Und doch hatten seinerzeit Melchior Canus, Baronius, Bossuet katholischerseits denselben Weg gewiesen, der, wäre er weiter begangen worden, die spekulativ-scholastische Methode glücklich ergänzt hätte. Aber an den katholischen Universitäten blieb die ganze Aufmerksamkeit den dogmatischen Fächern zugewandt, die historische Literatur der Jesuitenbibliotheken war gering und der rasche Wechsel der Professoren hinderte ein Sichvertrautmachen mit den Hilfswissenschaften, der Methode und den Kenntnissen der Geschichte. So gab es denn auch vor Dannenmayr kein dem neuen Sinn entsprechendes Lehrbuch der Kirchengeschichte, obwohl es an verdienstvollen Forschern, wie z. B. Hansitz, Hontheim, nicht fehlte.

Auf geistlicher wie auf weltlicher Seite war man sich dieser

---

2 Bände „Germania sacra", hier in Graz begegnen uns ein P. Schez als Historiograph, ein P. Sporeno als Geschichtsschreiber der Universität. Ihre Leistungen sind freilich nicht bedeutungsvoll.

Mängel bewußt. Abt Gerbert von St. Blasien hatte geraten, in der Geschichte von der scholastischen Methode abzugehen und ein intensiveres Quellenstudium zu betreiben und es war bezeichnenderweise ebenfalls ein Benediktiner, der Abt Rautenstrauch von Braunau, der im neuen Studienplan 1774 den geschichtlichen Fächern zu ihrer Geltung verhalf.

In der 1760 geschaffenen Hofstudienkommission hatte dessen Mitglied Graf Pergen in seiner Klage über den Unterrichtsbetrieb der Jesuiten auch erwähnt, daß sie „beim Geschichtsunterricht parteiisch verführen und durchaus nicht auf Schärfung der Urteilskraft sähen". Nach der neuen „Verfassung der theologischen Fakultäten"[148] sollte ein Jahr dem Studium der Kirchengeschichte, sowie der Patrologie und Literaturgeschichte gewidmet sein. Die Kirchengeschichte war, während für Patrologie bis 1784/85 eine eigene Lehrkanzel bestand, anfänglich mit der Polemik vereinigt. Der Dominikaner P. Cajetan Seth wurde 1773 auf 1774 mit diesem Doppelfach betraut, aber im nächsten Jahr nicht mehr als Dozent bestätigt. Polemik wurde wiederum abgetrennt[149]. Für die Kirchengeschichte aber wollte die Regierung lieber einen Weltpriester als Dozenten, bei welchem sie mehr Verständnis für das herrschende Staatskirchentum voraussetzte als bei Mönchen, denen man überhaupt auf Regierungsseite nicht allzu günstig gegenüberstand. So erhielt der Grazer Lehrstuhl für Kirchengeschichte 1774 zum ersten Male einen Vertreter aus dem Weltklerus in der Person des Caspar Royko.

Caspar Royko wurde einer der bedeutendsten Lehrer, aber auch einer der radikalsten Aufklärer an der Grazer theologischen Fakultät in der josefinischen Periode. Wie viele der führenden geistigen Männer jener Zeit in unserer Diözese, gehörte auch er dem Süden der ehemaligen Monarchie, genauer dem slavischen Unterlande an, ein sprechender Hinweis auf die kulturelle Ausstrahlung der Grazer Hochschule gerade nach dieser Richtung hin[150]. Royko wurde am 1. Jänner 1744 zu Mettau in der Pfarre St. Peter bei Marburg geboren, besuchte die Mittelschule in

[148] Vom 3. Oktober 1774.

[149] Dieses Fach, unter den Jesuiten sorgfältig gepflegt, wird 1774 aufgelassen, erscheint aber 1782 wieder, jedoch mit der Dogmatik vereint.

[150] Vgl. Posch, Festschrift, S. 105 ff. und Matl, ebendort, S. 187 ff.

Marburg, Leoben und Graz, wo er auch den philosophischen Kurs absolvierte. 1763 geht er nach Wien und hört dort das Staaten- und Naturrecht bei Martini und das Kirchenrecht bei Riegger. Nach Graz zurückgekehrt, wandte er sich der Theologie zu und wurde 1766 zum Priester ordiniert. Er ist 1768 noch im Diözesan-Priesterhaus[151] und unterzieht sich den verschiedenen Prüfungen zur Erwerbung der akademischen Grade. Er ist dann einige Zeitlang Seelsorger auf den Pfarreien Zellnitz und Witschein. Er zeigt sich wissenschaftlich sehr interessiert, schafft sich als Pfarrer kostbare Bücher an, so die kirchengeschichtlichen Werke von Fleury und Tillemont und Bossuets Abhandlung „Über den Sinn der Geschichte". Er las auch und studierte die geschichtlichen Werke von Voltaire und Peter Bayle[152] und erwarb sich das theologische Doktorat. Besagte gallikanische und aufklärerische Autoren haben sein Geschichtsbild mächtig bestimmt. Nach dem Weggang der Jesuiten wurde er zunächst als Professor für Logik, Metaphysik und Ethik an die philosophische Fakultät berufen, aber schon mit 25. Oktober 1774 wird er zum Professor für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät ernannt. 1777 bis 1782 war er auch Direktor des Grazer theologischen Konviktes. Er dozierte acht Jahre lang die Kirchengeschichte und war dabei eifrig publizistisch tätig. Seine „Geschichte der Kostnitzer Kirchenversammlung" trug ihm die Berufung nach Prag ein, wohin er mit dem Studienjahr 1782/83 abging. In Graz und Prag hatte er eine zahlreiche Hörerschaft. Sein glänzender Vortrag und sein Freimut zog die Jugend an, seine radikale, mit Ironie durchsetzte Art schuf ihm aber auch Gegner. In Prag wurde von Mitgliedern des Domkapitels vor ihm gewarnt, seine Vorlesungen wurden insgeheim beaufsichtigt[153], trotzdem erfreute er sich der Gunst der Regierung und höchster Achtung in akademischen Kreisen. 1790 ist er in Prag Dekan seiner Fakultät und wird Mitglied des Studienkonsesses, 1793 wirklicher Gubernialrat und durch siebzehn Jahre hindurch Referent in geistlichen Angelegenheiten. 1797 ist er Rektor der Prager Universität. Er war auch Mitglied der

---

[151] Im Dezember 1766 wurde er Priester. Vgl. „Der Aufmerksame", 1819, Nr. 156, Nekrolog für Royko.

[152] A. O., S. 180. Über Royko vgl. auch Schlossar, A., Innerösterreichisches Stadtleben, S. 206 ff.

[153] Wurzbach, Biograph. Lexikon, 27. Bd., S. 182.

„Anhalter gelehrten Gesellschaft". Nach seinem Rücktritt vom Lehramt 1807 bleibt er noch Prüfungskommissär und wird vom Kaiser zum Kanonikus und 1811 zum Propst des reichbegüterten Kollegiatstiftes Allerheiligen in Prag ernannt und starb als solcher am 20. April 1819 im Alter von 75 Jahren. Zwei Jahre vorher war er auf seine Bitte unter den ehrendsten Ausdrücken seines Amtes als Gubernialrat und Referent enthoben worden.

Die meiste Zeit seines arbeitsreichen Lebens hatte Royko außerhalb Steiermarks zugebracht, aber seine Heimat hatte ihn nicht vergessen. Nach seinem Tode erschien in dem literarischen Beiblatt der „Grazer Zeitung": „Der Aufmerksame" ein „Nekrolog eines edlen Steiermärkers"[154]. Darin wird Royko gefeiert als hochverdienter Priester, Gelehrter, Schriftsteller und Erzieher, zu dessen Vorlesungen sich alles drängte, der mit Würde, Kraft und Wärme zu sprechen wußte und dem der lateinische Ausdruck willig zu Gebote stand. Der Statthalter von Böhmen hatte 1807 von ihm gerühmt: „Ganz Böhmen trägt in bezug auf die geistliche Verwaltung unzählige Spuren und Denkmale der unbefangenen, gründlichen und unermüdlichen Geschäftsführung dieses, im Staatsdienst ergrauten Mannes und ehrwürdigen Mitgliedes der hohen Landesstelle unseres Königreiches Böhmen[155].

Royko war bis zu einem Zeitpunkt, wo ihn der Verwaltungsdienst absorbierte, schriftstellerisch eifrig tätig. 1777 hielt er gelegentlich der Eröffnung des Studienjahres eine auch im Druck erschienene Oratio inauguralis de studio historiae ecclesiasticae. Noch in Graz begann er sein in Prag vollendetes Hauptwerk „Geschichte der großen, allgemeinen Kirchenversammlung zu Kostnitz" in vier Bänden[156]. Ferner entstammt seiner Feder eine „Synopsis historiae religionis et ecclesiae christianae", Prag, 1785, deutsch unter dem Titel „Einleitung in die christliche Religions- und Kirchengeschichte, Prag, 1778" erschienen und endlich eine umfangreiche „Christliche Religions- und Kirchengeschichte" in vier Bänden, die aber auf acht Bände veranschlagt war. Er schrieb auch Aufsätze für die „Allgemeine deutsche Bibliothek" und

[154] Siehe „Der Aufmerksame", 1819, Nr. 156. Vgl. Schlossar, A., a. O., S. 208/9.

[155] Ebendort.

[156] Der 1. Band erschien anonym 1780 zu Graz, der 2. 1782 ebendort mit dem Namen des Verfassers, die zwei letzten in Prag.

war Mitarbeiter der „Helmstedter gelehrten Annalen"[157]. Sowohl die Lobsprüche als auch der Tadel, denen Royko begegnete, zeigen ihn als eine außergewöhnliche, stark ausgeprägte Persönlichkeit, aber auch als einen der radikalsten Vertreter der Aufklärung in Österreich, der zumindestens an der theologischen Fakultät in Graz keine Parallele fand[158].

In seinen kirchengeschichtlichen Arbeiten zeigt sich die starke Abhängigkeit von den Protestanten, die aus der langen Vernachlässigung dieser Disziplin auf katholischer Seite zum Teil erklärlich wird. Man wollte nun doch von der bisherigen allzu apologetisch-polemischen und scholastisch aufgemachten Methode abgehen, hatte aber im eigenen Lager keine Vorbilder und nahm sie bei den Protestanten, wobei natürlich die Gefahr bestand, daß man sich auch inhaltlich, mehr als berechtigt und gut war, an sie lehnte[159]. Royko unterlag diesen Einflüssen in besonders hohem Maße. Die besagte „Einleitung" handelt eingehend über Methodik, Quellen und Historiographie der Kirchengeschichte. Dabei bemerkt er, daß die Andersgläubigen den Katholiken, „sowie in anderen Wissenschaften, so auch in der Kirchengeschichte weit voraus seien". Baronius wirft er Tendenz vor, Fälschungen und Kritiklosigkeit: „Man weiß nicht, ob sein Werk eine Kirchengeschichte ist oder eine Verteidigung der römischen Monarchie"[160]. Die katholischen Kirchenhistoriker tadelt er überhaupt als „meist parteiisch, niederträchtige Schmeichler des Papstes". Nur die französische Kirche habe bedeutende und gelehrte Kirchenhistoriker hervorgebracht. Die Gallikaner, besonders Fleury, läßt er gelten[161]. Die Magdeburger Zenturionen werden fast bedingungslos gelobt, ihre Fehler entschuldigt, denn „sie mußten kritisch auftreten"[162]. Ebenso wird Moosheim als „Klassiker der Kirchengeschichte" geprie-

---

[157] Siehe Wurzbach, a. O., S. 183.

[158] Ebendort: „Ein Mann der Kirche, aber nicht blind für deren Fehler. Ein Pionier in Sachen der Religion, streifte er die Fesseln ab, welche den Geist gefangen hielten und freien Blickes stand er für eine Gemeinschaft der Herzen, für eine Religion der Liebe ein".

[159] Diesem Übelstand suchte ja Josef II. durch sein Preisausschreiben für ein katholisches Compendium der Kirchengeschichte abzuhelfen.

[160] Einleitung, S. 235 ff. und S. 240.

[161] A. O., S. 244, 253.

[162] A. O., S. 266.

sen, nur Arnold findet auch bei Royko eine gelinde Ablehnung[163]. Wenn man dazu bemerkt, daß Schröckh sein ungeteiltes Lob findet, und daß er in Semler nicht nur „den gründlichen Exegeten, aufrichtigen Historiker, sondern auch den vielleicht besten Theologen in unseren Zeiten erblickt[164], so wird man den Grad der Abhängigkeit Roykos von den besagten protestantischen Autoren erkennen und seine in der Tat radikale Einstellung zu manchen Problemen der Theologie und Kirchengeschichte begreiflich finden.

Findet er den Stand der katholischen deutschen Wissenschaft zwar durchaus unbefriedigend, so hegt er doch für die Zukunft frohe Hoffnungen: „Ich leite die Ursachen der bisherigen Mängel von den Banden und Fesseln ab, die der römische Hof unserem Forschungsgeist angelegt hat... Nun aber ist das allzuharte Joch abgeschüttelt, die drückenden Fesseln sind zertrümmert... Seit der würdige Weihbischof von Trier (Febronius-Hontheim) mit seinem berühmten Werke unter uns Feuer geschlagen hat und seit Josefs mächtiger Arm Österreichs Bürger freie Luft schöpfen läßt, wird auch das Studium der Kirchengeschichte ohne Vergleich fleißiger bearbeitet[165].

Die vier Bände seiner „Christlichen Religions- und Kirchengeschichte" behandeln nur das kirchliche Altertum in sehr ausführlicher Weise. Sehr kritisch verhält er sich in dogmengeschichtlichen Fragen und unterzieht die auf katholischer Seite geläufigen Traditionsbeweise einer scharfen Kritik. So neigte er in der Lehre von den Sakramenten aus Mangel an geschichtlichen Beweisgründen der protestantischen Auffassung zu[166], ver-

---

[163] A. O., S. 272, 277.

[164] A. O., S. 283. In der Vorrede zu seiner Kirchengeschichte sagte er, „wenn die Katholiken ein Werk wie Schröckh hätten", so würde er nicht schreiben. Er spottet ebendort über jene Katholiken, die sich vor protestantischen Schriften wie vor giftigen Schlangen hüten und alles als ketzerisch brandmarken, was nicht im Katechismus geschrieben ist. Ihm sei es allerdings ein hinreichender Schutz gegen solche Verketzerung, daß die k. k. Hofzensur sein Werk eingesehen und gebilligt habe.

[165] A. O., S. 260. Siehe auch die Vorrede zur allgemeinen Religions- und Kirchengeschichte, wo er gesteht, daß er sich Semler und Schröckh zu Mustern nimmt.

[166] Religions- und Kirchengeschichte, I., 254. „Daß das Dogma von den sieben Sakramenten und vom unauslöschlichen Merkmal der Taufe,

wahrt sich dagegen, daß man Kirchenväter des 4. oder 5. Jahrhunderts als vollgültige Traditionszeugen für die ursprüngliche Lehre gelten läßt, ja, er lehnt die Tradition als Argument für Glaubenslehren überhaupt mehr oder weniger ab: „Die Kirche hatte gewiß ihre Tradition, aber diese betrifft nicht so sehr Geheimnislehren, sondern Zeremonien und Gebräuche"[167]. Dem Rationalismus Semlers betreffs der Person Jesu, betreffs der Wunder, Weissagungen und ihrer Beweiskraft folgt Royko allerdings nicht[168], hingegen teilte er in geschichtlichen Urteilen fast durchwegs die damalige protestantische Auffassung. So war Petrus nach ihm zwar in Rom, aber nicht Gründer oder förmlicher Leiter der römischen Kirche[169]. Nur Ehrgeiz und Begierde nach apostolischem Ursprung hat die römischen Bischöfe veranlaßt, Petrus als ihren Gründer oder förmlichen Bischof hinzustellen[170]. Schießt Royko hierin in seiner Hyperkritik über das Ziel hinaus, so führen ihn seine kritischen Grundsätze anderswo, z. B. betreffs der Wertung der Heiligenlegenden, zu richtigen Beobachtung, aber störend wirkt auch hier die Ironie, ja der Sarkasmus, mit dem er sich über ältere Ansichten lustig macht und es dürfte überhaupt vor allem der Ton gewesen sein, der Royko im eigenen Lager Gegner schaffte[171]. Wenn er hingegen einmal Semler und Lessing entgegentritt, so geschieht dies in einer fast ehrfurchtsvollen Weise[172]. Seine Ausführungen über das Symbolum[173], über Dämonenglauben, über das Leben der ersten Christen[174], halten die rechte Mitte zwischen Überschwang und Hyperkritik. Betreffs der deutero-kanonischen Schriften teilt er den ablehnenden Standpunkt der Protestanten, die Apokalypse läßt er nicht als göttliche Offenbarung gelten, „wenn auch römisch-katholische Schriften es wegen des tridentinischen Anathems nicht wagen, über die Echtheit und Gött-

---

Firmung und Weihe apostolischen Ursprungs sei, ist zwar gesagt, aber nicht bewiesen."

[167] A. O., I., S. 260. Royko tritt dafür ein, die Bibel den Laien in die Hand zu geben, siehe auch a .O., III., S. 223 ff.

[168] A. O., S. 199 ff.

[169] A. O., II., S. 161 ff.

[170] Siehe ebendort, II., S. 175.

[171] A. O., II., S. 451 ff., 457 u. a.

[172] A. O., III., S. 226.

[173] A. O., III., S. 265 ff.

[174] A. O., III., S. 363 ff, 570 ff.

lichkeit diese Buches auch nur Zweifel zu äußern"[175]. Betreffs der kirchlichen Verfassung lehrt er den cyprianischen Kirchenbegriff. Das erhöhte Ansehen Roms schreibt sich aus der politischen Stellung der Stadt her und „damit noch nicht zufrieden, erweiterten die Päpste immer noch ihr Ansehen, bis endlich die päpstliche Monarchie eingeführt war"[176]. Royko hat im Anschluß an die erwähnten protestantischen und gallikanischen Autoren geschichtliche Zeugnisse oftmals gewiß besser beachtet als die landläufige katholische Kirchengeschichtsschreibung mit ihrer allzu apologetischen Tendenz und ihrer statischen Auffassung des Geschichtsbildes es getan hatte. Hingegen fehlt ihm, wie seinen rationalistischen Gewährsmännern, die rechte Erklärung der kirchengeschichtlichen Dynamik, nämlich das Verständnis des organischen Werdens und Entfaltens der Kirche, eine Einsicht, die im 18. Jahrhundert allerdings noch beinahe unbekannt war und erst im 19. Jahrhundert als die glückliche Synthese der zwei gegensätzlichen Auffassungen, nämlich der absolut konservativen und der evolutionären, gewonnen wurde und welche es ermöglicht, den Entwicklungsgedanken mit der Transzendenz des Christentums zu vereinigen.

Die Darstellung von Roykos „allgemeiner Religions- und Kirchengeschichte" ist weitläufig und noch recht schematisch, seine Ausdrucksart allzu unbeirrt von tieferen Problemstellungen und im Sinne der Zeit selbstbewußt, aber wegen seines Freimutes und seiner Kühnheit fand er bei den Zeitgenossen nebst viel Ablehnung auch viel Zustimmung, vornehmlich bei Protestanten, selbst in bedeutenden Organen Deutschlands, z. B. der „Jenaer Literaturzeitung" und in den „Helmstädter literarischen Annalen", die seine „vorurteilslose Wahrheitsliebe" rühmen und ihn mit Fleury vergleichen[177].

Wenn im Sinne der Zeit auch Royko hauptsächlich Compendien geschrieben hat, ein Werk aus seiner Feder ist doch eine Spezialarbeit, die Forscherfleiß auf einem Spezialgebiet und Aufsuchen von Quellenmaterial verrät, nämlich seine Geschichte des Konstanzer Konzils[178]. Er hat sich mit den Quellen dessel-

[175] A. O., III., S. 207.
[176] Einleitung, S. 568 f.
[177] Vorrede zum II. Band.
[178] Siehe oben S. 93 und 120.

ben immerhin vertraut zu machen gesucht, wenn auch nicht in jener Vollständigkeit, die nach heutigen Maßstäben anzustreben ist. Der schlimmere Fehler des Werkes ist dessen Einseitigkeit. Es ist keine Geschichte des Konstanzer Konzils, sondern nur eine Gesichte des Husprozesses, von einer ausgesprochenen Vorliebe zu Hus durchzogen, dem die ganze Sympathie des Autors von vornherein gehört. Dank dem großen Kaiser dürfe man jetzt alles sagen, was nicht gegen den Staat und die Religion sei, betont er in der Vorrede. Das Werk würde sich besser eine Apologie des Hus benennen, den der Autor für rechtgläubig und für ein Opfer des Zornes und der Rachsucht seiner Feinde hält. „Seine Lehrsätze waren nicht irrig, noch weniger ketzerisch . . . was soll mich hindern, die Unschuld eines Mannes zu retten, den nur geifernder Zorn verketzert und tobende Rachsucht auf den Scheiterhaufen gebracht hat"?[179]. Gegen die Gefahr, selbst als Ketzer gescholten zu werden, weiß er sich durch den Spruch der Wiener Regierungszensur gefeit, die sein Werk begutachtet und gelobt hat. Den Wortbruch des Kaisers Sigismund in Sachen des berühmten Geleitsbriefes führt er auf eine Betäubung des Kaisers durch die Sophismen der päpstlichen Rechtsgelehrten zurück[180]. Die Sätze des Hus, daß Petrus niemals Haupt der Kirche gewesen sei, daß ein nicht prädestinierter Papst auch nicht Haupt der Kirche sein könne, ja, daß die Kirche kein sichtbares Oberhaupt habe, bedeuten nach Royko keinen Irrtum in Glaubenslehren[181]. „Wo ist wohl", so ruft der Autor aus, „bei der Kirchenversammlung zu Kostnitz die soviel gerühmte Unfehlbarkeit der Konzilien geblieben, als sie Hus als Ketzer verurteilte?"[182] Er teilt völlig die Ansicht der böhmischen Husiten, die in Hus einen Heiligen erblickten. Demgegenüber stellt sich das Konzil dar als „der Greuel der Verwüstung am heiligen Orte"[183]. Nimmt man dazu, daß Royko eine ungeheuer scharfe, höhnisch-sarkastische Sprache führt und seine Gegner im Tone eines Pamphletisten abzufertigen versucht, so versteht man, daß sein Werk Widerspruch finden mußte.

---

[179] Vorrede zum II. Band.
[180] A. O., Bd. I, S. 21.
[181] A. O., Bd. II, S. 141.
[182] Ebendort, S. 149.
[183] Ebendort, Bd. II, S. 221.

Daß sich solcher in katholischen Kreisen lebhaft meldete, beweist hinwiederum, daß es falsch wäre, von Royko, der in seinem Radikalismus einen Einzelfall darstellt, auf den Geist der kirchlichen Aufklärung in Österreich schlechthin zu schließen.

Der bedeutendste Gegner erstand ihm in seinem seinerzeitigen Kollegen an der Grazer Hochschule, dem Karmeliten Makarius a. S. Elia, seinerzeit Professor für Patrologie und Literaturgeschichte, der unter dem Pseudonym Claudius Selig „Anmerkungen über die Geschichte der allgemeinen Kirchenversammlungen zu Kostnitz von Caspar Royko" herausgab[184]. Jedem Bande ist ein eigener Band Anmerkungen gewidmet. Auch des Makarius Sprache ist heftig und gereizt, aber nicht so polternd wie Roykos Ton. Auch er sagt, daß er den Kampf gegen Mißbräuche, gegen Afterandachten billige, aber er weist Royko nicht nur übereilte, unhistorische Schlüsse nach[185], sondern auch unrichtige, unvollständige Wiedergabe von Quellenzitaten, einseitige Quellenbenützung, ja Fälschung von Zitaten[186]. Royko hatte den jansenistischen Satz übernommen, daß keine kirchliche Instanz unfehlbar sei in der Festsetzung des natürlichen Sinnes eines Buches. Makarius behauptet nicht gerade den gegenteiligen Satz, aber er verlangt, daß man die kirchlichen Urteile beachten müsse und beruft sich hiebei und öfters noch auf Gmeiner, der es an Gelehrsamkeit mit Royko aufnehmen könne und von keiner Mönchstheologie angesteckt sei wie Royko von seinen Gegnern gerne behaupte[187].

Royko hatte Männer wie Gerson und d'Ailly verdächtigt, aus Haß gegen Hus gehandelt zu haben. Makarius nimmt sie in Schutz und weist seinerseits auf die Abneigung des Hus gegen die Deutschen hin, die Royko wohl übersehen habe, der es sich zum Grundsatz mache, alles aus protestantischen Geschichtsschreibern herauszunehmen, was sich dort an Lüge über den Katholizismus finde[188]. Mit vollem Recht wird Royko auch sein unziemlicher Ton, seine Übertreibung kirchlicher Schäden,

---

[184] Erschienen zu Graz, 1782 ff. Der Autor sagt, Anmerkungen, II., S. 7, er könne sich ebenso wie Royko auf die Billigung durch die kaiserliche Zensur berufen. Somit liege hierin noch kein Beweis der Wahrheit.

[185] Anmerkungen, II., S. 49.

[186] A. O., S. 62 ff, 72 ff. u. a.

[187] A. O., S. 120 ff., 126 und III., S. 40.

[188] A. O., III., S. 27 ff., 35 u. a.

seine absprechende Art vorgeworfen, daß er Hus und Hieronymus von Prag einseitig und gegen alle Quellenberichte glorifiziere, und daß er ausschließlich aus hussitischen Nachrichten geschöpft habe[189]. Roykos saloppe Art, seine Einseitigkeit, erscheinen durch Makarius in der Tat hinreichend bewiesen und werden mit Recht gerügt. Roykos Geschichte des Konstanzer Konzils ist zweifellos einseitig auf dem Berichte des Johann von Chlum, des Verfassers der „Historia et monomenta Husii et Hieronoymi Pragensis" aufgebaut. Die Berichte Gersons, d'Aillys, Theodorichs von Niem, Eberhards von Windecke hatte Royko nicht oder nicht genügend benützt[190], obwohl sie in der Ausgabe von der Hardts leicht zur Hand waren. So haftet also dem Werke Roykos über das Konzil von Konstanz ein grundlegender Mangel an, der es auch für seine Zeit als unzureichend erscheinen läßt. Daß Royko infolge seiner radikalen Einstellung in kirchlichen Kreisen mißliebig und andererseits bei den extremen Aufklärern hoch geehrt war, kann nicht wundern[191]. Das spätere Nachlassen seiner publizistischen Tätigkeit mag wohl auch damit und nicht nur mit seiner vielfältigen Verwendung im Verwaltungsdienst zusammenhängen. Übrigens nimmt Royko bereits in der schon erwähnten „Christlichen Religions- und Kirchengeschichte" einen etwas gemäßigteren Standpunkt ein als in der früher erschienenen „Geschichte der allgemeinen Kostnitzer Kirchenversammlung".

Der sowohl von Makarius a. S. Elia in seiner Polemik gegen Royko wie auch in der „Skizze von Grätz" mit solcher Achtung genannte F. X. Gmeiner ist in der Tat die bedeutendste Persönlichkeit der josefinischen Periode an der Grazer Hochschule, wenn man die Zeit seiner Lehrtätigkeit, seine literarische Betätigung und seinen großen Einfluß in der Verwaltung der Hochschule zugleich in Betracht zieht. Er ist ein enge-

---

[189] A. O., III., S. 132 und 138 ff.

[190] A. O., S. II, S. 75 ff.

[191] Die „Skizze von Grätz" sagt, daß nach der Verbesserung der Studien „die Geschichte von scharfsinnigen, denkenden Männern vorgetragen wurde, die nicht auf das „ita habet Baronius" sofort mit dem Kopf nickten, sondern selbst untersuchten und prüften. Graz wurde zuerst in diesem Fach von einem Royko erleuchtet. Ein Gmeiner trat in seine Fußstapfen".

rer Landsmann Roykos und entstammt der früheren Südsteiermark. Am 6. Jänner 1752 wurde er zu Studenitz, südlich von Marburg, geboren[192]. Seine Gymnasialstudien machte er in Marburg und Graz. Hier absolvierte er auch den philosophischen Kurs als Zögling des kaiserlichen Konviktes Ferdinandeum.

1770 wandte er sich der Theologie zu, wird nach einer am 20. August 1773 stattgefunden Disputation als Hörer des dritten Jahrganges Baccalaureus; 1774 zum Priester geweiht, promovierte er im nächsten Jahre zum Doktor der Theologie. Gmeiner hatte in seinen Studienjahren den Übergang von der Jesuitenuniversität zur neuen Form mit neuen Lehrkräften miterlebt. Der Studiendirektor Tomicich war schon damals auf ihn aufmerksam geworden. Er schlug ihn vor für Vorlesungen über „politische und Literaturgeschichte“ und eine kaiserliche Entschließung vom 19. August 1775 betraute ihn tatsächlich mit dieser Aufgabe. Vorläufig wird er aber noch ohne Gehalt angestellt, „bis er hinlängliche Proben seiner Tüchigkeit an den Tag gelegt haben wird“. Er soll zunächst nur zwei Wochenstunden lesen, um mehr Zeit zu haben „zur Befestigung in seinem Fache“. Späterhin sollte seine Lehrverpflichtung auf fünf Stunden erhöht und auch ein Gehalt dafür ausgeworfen werden. Tomicich hatte ihn[193] mit den Worten empfohlen, „er sei für dieses Fach eigens zubereitet und ausgerüstet und auch die Berichtleger hätten dem Studiendirektor das Zeugnis eines deutlichen und richtigen Vortrages zum großen Nutzen seiner Zuhörer über Gmeiner hinterbracht“.

Gmeiner war der ausgesprochene Vertrauensmann Tomicichs. Als sich dieser 1777 zur Visitation der geistlichen Lehranstalten in die südlichen Länder der Monarchie begeben mußte, wurde Gmeiner zum Adjunkt (Supplent) für die Lehrkanzel des Kirchenrechtes, die Tomicich inne hatte, mit einem Gehalt von 300 fl. bestellt. Als Tomicich Direktor des Generalseminars geworden war und deshalb sein Lehramt zurücklegte, wurde Gmeiner mit Dekret vom 8. November 1783 zum Professor des Kirchenrechtes ernannt. Indessen übte er diese Professur nicht

---

[192] Vgl. auch Schlossar, A., a. O., S. 209 ff., der jedoch unrichtig bemerkt, daß Gmeiner das Ordensgelübde (!) gemacht. Auch mehrere andere Bemerkungen dortselbst sind irrig.

[193] Schreiben an die Studienhofkommission vom 27. Juni 1775.

aus, weil zur selben Zeit die Verfügung kam, daß die Theologen das Kirchenrecht an der juridischen Fakultät zu hören hätten[194]. Im selben Jahre war Gmeiner ja auch Nachfolger Roykos auf dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte geworden und hatte damit einen Posten angetreten, den er durch volle 40 Jahre inne haben sollte. Das Dezennium der Regierung Josef II. war für Gmeiner, der ab 1785 auch die Patrologie dozierte, die literarisch fruchtbarste Zeit.

Als 1790 das Institut der Studiendirektoren abgeschafft und durch den sogenannten Studienkonseß ersetzt wurde, war Gmeiner dessen 1. Präsident. 1791/92 war er Rektor der Hochschule, 1798 wurde er, der auch ein Lehrbuch für Kirchenrecht geschrieben hatte, beauftragt, an der juridischen Fakultät Kollegien zu halten[195]. Eine Frucht seiner Beschäftigung mit Jus war auch seine „Geschichte des deutschen Lehensrechtes". Der vielbeschäftigte Gelehrte war außerdem auch eifrig in der Seelsorge tätig[196] und wurde 1802, als das Institut der Studiendirektoren wieder erneuert worden war, von der Regierung zum Direktor der philosophischen Studien bestellt, um diese Würde bis 1818 zu bekleiden. Er hatte in dieser Eigenschaft die Vorschläge für die Besetzung der philosophischen Lehrkanzeln zu erstatten, was umso wichtiger war, als diese Fakultät während dieser Zeit immerhin einige bedeutende Schritte zu ihrem weiteren Aufbau tat. Am 22. August 1822 erfolgte Gmeiners Versetzung in den Ruhestand, wobei er, der bereits k. k. Rat war, die seltene Auszeichnung der Goldenen Ehrenmedaille samt Kette erhielt. In den letzten Jahrzehnten seiner Lehrtätigkeit kränkelte er und veröffentlichte nichts mehr von Belang. Trug daran etwa auch der neue Geist, der sich bereits ankündigte, und der den Traditionen Gmeiners entgegen war, eine Mitschuld? Nur kleinere Aufsätze in der literarischen Beilage der „Grazer Zeitung", der „Aufmerksame", entstammen noch seiner Feder. Indessen sind dies unbedeutende und für einen weiteren Leserkreis berechnete Arbeiten. Am 27. März 1824 starb Gmeiner im Alter von 72 arbeitsreichen Lebensjahren. Sein Andenken war lange Zeit hindurch hoch geehrt, auch über die

---

[194] Siehe oben S. 89.
[195] Dekret der Studienhofkommission vom 19. Juli 1798.
[196] Am 18. Juli 1795 erhält er eine erweiterte Beichtjurisdiktion.

Grenzen Österreichs hinaus waren sein Name und seine Werke bekannt. Im Jahre 1800 hatte die Regierung gestattet, an Stelle des früher ausschließlich vorgeschriebenen Lehrbuches des Kirchenrechtes von Pehem, der seinerseits das Riegger'sche Werk abgelöst hatte, jenes von Gmeiner den öffentlichen Vorlesungen zugrundezulegen. Seine Kompendien der Kirchengeschichte, des Kirchenrechtes und der Dogmatik wurden u. a. von den theologischen Lehranstalten zu Landshut und Bamberg und in den Niederlanden benützt, ja sogar die Universität von Coimbra ließ 1807 noch mehrere 100 Exemplare Gmeiner'scher Lehrbücher bestellen[197]. Es ist gewiß dem Urteil zuzustimmen, das ihn einen „vielseitigen, biedersinnigen Gelehrten nennt, der von seinen zahlreichen Hörern seines ehrenwerten Charakters wegen allgemein geachtet und geliebt wurde“[198].

In all den verschiedenen Fächern, die Gmeiner tradierte, fühlte er den Mangel passender Lehrbücher, die den fortgeschrittenen Methoden und besonders dem Geist der Zeit entsprochen hätten. So verfaßte er Kompendien für die verschiedensten theologischen Lehrgegenstände. Gmeiners inhaltlich allgemeinste und deshalb zuerst zu erwähnende Schrift ist das: „Schema encyklopaediae theologicae,“ Graz, 1786, ein Abriß des theologischen Studienplanes mit Definition und Zielangabe aller theologischen Disziplinen, denen im Gesamtplan ihr Platz angewiesen wird. Die Anlage der Schrift zeigt, daß Gmeiner die formale philosophische Schulung der Jesuitenuniversität genossen hat. Durchaus einwandfrei sind seine Grundsätze über die Auslegung der Schrift und die Heranziehung der Tradition als Glaubensquelle[199]. Der Zug der Zeit zeigt sich in der besonderen Betonung der positiven Fächer und in der Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse der Seelsorge[200]. Schon hier nimmt er Stellung gegen die Kasuistik, die jenen nicht nötig ist, welche die Prinzipien der Moral auf die Einzelfälle anzuwenden gelernt haben[201]. Der Kirchengeschichte schreibt er nach der Sitte früherer Zeiten auch apologetische Ziele zu: der göttliche Ursprung, die Kennzeichen der Wahrheit

---

[197] Steierm. Zeitschrift, neue Folge, 1840, VI, 1, Seite 119 ff.

[198] Siehe ebendort, S. 120.

[199] A. O., § 6 und 7, § 18.

[200] A. O. §§ 10, 11.

[201] A. O., § 21 und Corollarium Nr. 2.

der Kirche sollen geschichtlich erwiesen werden[202]. Rühmlich ist es, daß Gmeiner für das Verständnis des Kirchenrechtes geschichtliche Kenntnisse verlangt, also rechtshistorischen Sinn besitzt. Seine universale Bildung, die er sich in der Tradierung verschiedener Fächer leicht aneignen konnte, lassen ihn für den Zusammenhang von kirchlicher Literatur- und allgemeiner Geistesgeschichte treffende Worte finden[203].

Auch von der Methode der theologischen Lehrfächer handelt die Schrift. Er zeigt sich durchdrungen von den fortgeschrittenen Grundsätzen seiner Zeit: die positive Behandlung und die Rücksichtnahme auf den praktischen Zweck tritt in den Vordergrund. Die Lehrer müssen aus den Schülern nicht nur überzeugte, sondern auch tätige Christen machen und in den Glaubenswahrheiten auch die Motive zur Tugend herausarbeiten[204]. Im Anschlusse an die Polemik als theologischer Disziplin, deren erstes Gesetz die Liebe sein muß, spricht er von der politischen und religiösen Toleranz, die er hier wie bei allen Gelegenheiten einschärft.

In der Besprechung der Methode des Kirchenrechtes betont er das Vorhandensein einer kirchlichen Gewalt, die aber infolge ihres rein geistlichen Charakters sich auf dieses Gebiet beschränken und keinerlei Ingerenz in weltlichen Belangen ausüben dürfe[205]. Das Kirchenrecht beweise wohl den rechtlichen Bestand einer Hierarchie, aber es zeige auch, wie die päpstlichen Rechte sich im Laufe der Zeit vergrößert hätten, und deshalb sei es ein Verdienst des Febronius gewesen, hierin das Wesentliche vom Unwesentlichen geschieden zu haben.

Auch der Staat hat das größte Interesse an der Religion, die gute Bürger erziehen und die Bürgerpflichten einschärfen muß. Aus dem Konnex von Staat und Kirche ergeben sich die iura des Landesherrn circa sacra. Diese Rechte werden bereits in dieser Schrift eingehend und zustimmend ausgeführt, so das Oberaufsichtsrecht des Staates, die staatliche Bücherzensur, das Obereigentumsrecht über Kirchengüter, das Placet, die Amorti-

---

[202] A. O., § 35.

[203] A. O., § 37.

[204] A. O., § 83 und Corollarium.

[205] A. O., § 97: Imperium est in ecclesia, attamen spirituale, et ministerio similius, a quo imperium civile nec directe nec indirecte dependet.

sationsgesetze und das Rekursrecht[206]. Bei der Behandlung des Ehesakramentes muß sich der Lehrer des Kirchenrechtes nunmehr nicht wie einst bloß nach dem kanonischen Rechte, sondern nach den kaiserlichen Weisungen richten[207]. Die Grundlinien seiner theologischen Auffassung, wie sie bereits hier dargelegt sind, kehren in allen Schriften Gmeiners wieder: kein Rationalismus oder Unglaube, aber eine treu staatskirchliche Gesinnung, die niemals befürchtet, daß staatliche Verfügungen die berechtigten Ansprüche der Kirche verletzen und deshalb ungerecht werden könnten.

Wie oben erwähnt, mußte Gmeiner zuerst „allgemeine Literaturgeschichte", man könnte auch sagen, „allgemeine Geistesgeschichte", dozieren. Damals entstand die kleine Schrift „Eingangsrede in die Lehre von der Literaturgeschichte[208]. Sie ist eine blumen- und phrasenreiche Erstlingsschrift, worin Gmeiner die drei Sätze erweist, daß die allgemeine Literatur- und Geistesgeschichte für die Bildung des guten Geschmackes, für den echten Geist der Philosophie und für die Förderung guter Sitten von größter Bedeutung sei. Er bedauert die lange Vernachlässigung der Antike und gibt diesem Umstand die Schuld an der Geschmacksverirrung langer Jahrhunderte, wo man die alten Muster vergessen hatte. „Heute allerdings", so ruft er aus, „leben wir in den glücklichen Zeiten, wo die Finsternisse zerstreut sind, wo man der Jugend alles Schöne zugänglich macht aus allen Sprachen und Literaturen und dadurch auch den Geschmack bildet"[209].

Die Schrift bietet zwar nichts Besonderes, zeigt aber die Aufgeschlossenheit und den universalen Sinn des damals 23jährigen Gmeiner. Die Grundzüge seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit treten bereits klar hervor: volle Hingabe an die Ideen der Zeit, soweit er sie mit dem Offenbarungsglauben ver-

---

[206] A. O., §§ 100, 101.

[207] A. O., § 110. Haec materia non ad ius pontificium . . . sed iuxta leges imperiales tractari debet.

[208] Erschienen zu Graz, 1775. Vorlesungen über allgemeine Literaturgeschichte waren damals in Österreich noch etwas ganz Neues. Deshalb ist diese und die folgende Schrift Gmeiners besonders bedeutsam.

[209] A. O., S. 7 ff.

[210] A. O., S. 13.

[211] A. O., S. 18.

einbar hält und dabei eine betonte Abneigung gegen Mittelalter und Scholastik. Weil man solange „den Fußstapfen des Aristoteles nachgekrochen“ sei, habe sein Machtspruch der Vernunft Fesseln angelegt. Die Philosophie sei damals nicht Führerin der Herzen, sondern eine Tyrannin gewesen, die jedes Gefühl erstickt habe. Erst Descartes und Newton haben die Vernunft befreit und die Ehre der Philosophie gerettet. Heute steht sie wieder im Zusammenhang mit den schönen Künsten, man achtet auch auf die Schönheit der Form, Wahrheit und Schönheit sind im Bunde. Die Kenntnis der schönen Literatur wird, so hofft Gmeiner optimistisch, nicht verfehlen, auch die Sitten zu bessern, der gute Geschmack wird sich gegen die seichten Witzlinge wenden, die in der Gegenwart die Philosophie zu einem Werkzeug ihrer Bosheit mißbrauchen, sagt er mit deutlicher Verurteilung der rationalistischen Modephilosophie eines Nikolai u. a.[212].

Als weitere Frucht seiner Lehrtätigkeit im genannten Fache floß aus Gmeiners Feder die „Literaturgeschichte der Philosophie“, in zwei Bänden 1787 in Graz erschienen. Gmeiner machte für das Werk gewiß keine Spezialstudien, sondern schöpfte den Stoff fast völlig aus älteren Werken. Was er dazu gab, war eine übersichtlichere und leichtere Anordnung des Stoffes und das allgemeine Grundurteil der Aufklärungszeit, soweit er nicht auch dieses schon bei seinen Mustern vorfand. Er benützte besonders Budeus, Analecta historiae philosophiae, Halle 1724, Fabricius, Johann Albert, Bibliotheka latina mediae et infimae aetatis, Passau 1754, und vor allem Brucker Jakob, Fragen aus der philosophischen Historie, Ulm 1731/36. Diesem letzteren folgt er oft schon in der äußeren Einteilung[213], noch öfter in einzelnen Partien, wo er ihn vielfach ausschreibt. Die Ausführungen beider über die Ursprünge der orientalischen Philosophie und Religion decken sich beinahe ganz[214]. Die Darstellung jedoch erscheint bei Gmeiner fortgeschritten und geschickter. Der Abschnitt über die griechische Philosophie weist lange Parallelstellen auf[215],

212 A. O., S. 24 ff.

213 Z. B. Gmeiner, a. O., II, 670 ff., Brucker VII, S. 1004 ff.

214 Gmeiner, a. O., I, 25, Brucker I, 105; Gmeiner I, 29, Brucker I, 101 ff.

215 Gmeiner, a. O., I, 21, Brucker I, 234; Gmeiner I, 74, Brucker I, 308 u. a.

vielfach ist Gmeiners Darstellung eine Kürzung Bruckers[216]. Auch in dem Abschnitt über die mittelalterliche und neue Philosophie folgt er diesem Gewährsmann und dem erwähnten Budeus. Neben diesen wird auch Feder, Logik und Metaphysik, oftmals zitiert. Der Abschnitt über Giordano Bruno und Campanella deckt sich bei Gmeiner und Brucker, ebenso die Darstellung der Philosophie des Descartes und Hobbes[217]. Auch die Sympathien und Antipathien der Aufklärungszeit sind schon bei Brucker vorhanden, wenn auch nicht so ausgesprochen wie bei Gmeiner. Beide widmen den Naturforschern der neuen Zeit besonders warme Worte und lassen mit ihnen erst die wahre Philosophie beginnen[218].

Gmeiners Hauptgewährsmänner sind Protestanten; sowie in der Kirchengeschichte, so fand man auch in der Literaturgeschichte keine passenden katholischen Kompendien, die den Anforderungen der Zeit genügten und insoferne ist Gmeiners Arbeit, so unselbständig sie an sich ist, doch verdienstvoll. Inhaltlich gehen ja die protestantische und die katholische Aufklärung im Urteil über vergangene Epochen des menschlichen Denkens weithin parallel. Auch bei Gmeiner merkt man deutlich die Abneigung gegen den Philosophiebetrieb der alten Schule „2000 Jahre ist der menschliche Geist hinter Aristoteles hergekrochen“[219]. Übrigens rühmt er den Universalismus dieses griechischen Denkers. Daneben lobt er auch Averroes, in welchem die Menschheit seinerzeit einen Höhepunkt des Forschens erreicht habe[220]. Am Mittelalter sieht er fast nur Dunkel und Leere. Die ganze Abneigung der Aufklärung gegen den kaum erst überwundenen Schulbetrieb bricht in diesem Urteil durch. Eine Ursache des Niedergangs aller Wissenschaften nach den Tagen Karls des Großen sieht er darin, „daß man den Mönchen die Schulen anvertraut hat“[221] Diese Leute „von dem wahren Geschmack der Wissenschaften weit entfernt, lernten nichts als das Trivium und das Quadrivium und wollten die Religion zum

---

[216] So der Abschnitt über Anaxagoras, Gmeiner I, 94, Brucker I, 386 ff.

[217] Gmeiner II, 514 ff und Brucker VII, 6 ff; Gmeiner II, 638 ff., Brucker VII, 167 ff.; Gmeiner II, 553 ff. und Brucker VII, 236 ff.

[218] Gmeiner, a. O., II, 299 ff. und Brucker VII, 725 ff.

[219] Gmeiner, a. O., I, 223.

[220] A. O., I, 236.

[221] A. O., II, 29.

Maßstab aller, auch der profanen Wissenschaften, nehmen und als schädlich und heidnisch ansehen, was sich mit der christlichen Einfalt nicht vereinbaren lasse". Dieses Urteil ist freilich nicht nur einseitig, sondern auch oberflächlich, er versteht z. B. nicht die tiefere Bedeutung des Universalienstreites[222]. Von der Scholastik sagt er, es sei schwer, ihren Ursprung zu bestimmen, „indem sie nicht auf einmal ausgebrochen, sondern nach und nach ausgebrütet worden sei"[223]. Als deren Hauptmängel gelten ihm das Vorwiegen einer formalen Dialektik, inhaltliche Systemlosigkeit und Aufwerfen unnützer Fragen. Die Ethik des Griechen Aristoteles wurde für Christen maßgebend. Die Kritik, die schönen Wissenschaften, die Kenntnis des Altertums wurde dabei ebenso vergessen wie das Naturverständnis, worin sich der Gelehrte vom Pöbel nicht unterschied[224]. Infolge dieser Trennung von Spekulation und Naturbetrachtung artete die Metaphysik zu einem Spiel mit Worten aus. Aristoteles wurde der Sultan der Schulen. „Man baute ihm Trophäen auf den Trümmern der echten Theologie sowohl als einer nützlicheren Philosophie. Die menschliche Vernunft gab dem Ansehen des Aristoteles nach, wodurch der Geist in Irrtümer verstrickt wurde, worin er Jahrhunderte lang taumelte"[225]. In der Theologie hörte man nicht mehr die Bibel, sondern nur Aristoteles. Die Gottesgelehrsamkeit war in Hirngespinste verkehrt worden[226]. Die Beobachtungsgabe und den Universalismus eines Albert des Großen erkennt er an, aber sein Gesamturteil über ihn und Thomas von Aquin bleibt abfällig. Die Bedeutung dieser Männer blieb ihm verborgen, er und Brucker treffen sich sowohl hier[227] wie im Urteil über Duns Scotus, „den ersten der Grillenfänger", dessen Beweise für die Immaculata conceptio Gmeiner seicht nennt. Und doch habe es der Einfluß der Jesuiten

---

[222] A. O., II, 33.

[223] A. O., II, 38.

[224] A. O., II, S. 41 ff.

[225] A. O., II, S. 48, 51.

[226] A. O., S. 51.

[227] Gmeiner, a. O., S. 451 f. und Brucker, a. O., V., S. 777 f., Gmeiner, a. O., S. 456 und Brucker, a. O., V., S. 1068 f. In einem kleinen Aufsatz im „Aufmerksamen", 1820, Nr. 2, schreibt Gmeiner in derselben abfälligen Weise über den „Scholastikus". Hingegen rühmt er ebendort, Jahrgang 1819, Nr. 57, in einem kurzen Aufsatz Albert den Großen als bedeutenden Denker.

dahingebracht, daß niemand den akademischen Grad erhalten konnte, ohne sich eidlich auf dieses Dogma zu verpflichten, welchen Mißbrauch Kaiser Josef endlich abgestellt habe. Ohne dem Lehrsatz entgegenzutreten, lehnt Gmeiner die Argumentation des Scotus Deus: potuit, decuit, ergo fecit, als leere Vernünftelei ab[228].

Mit der Verbreitung der theologischen Wissenschaften im 15. Jahrhundert, mit der Heranziehung neuer Disziplinen und der Wiederauflebung der positiven Methode sieht Gmeiner eine bessere Zeit für die Wissenschaft kommen. Ein d'Ailly und Gerson werden von ihm gerühmt, wenn auch letzterem persönlicher Haß gegen Hus vorgeworfen wird. Nikolaus von Cues suchte die Grenzen des Wissen festzusetzen und eine bessere theologische Methode einzuführen, „allein die Bettelmönche haben die Bemühungen dieser edlen Männer vereitelt, weil sie für ihren Disputierruhm fürchteten". Auch die Neuzeit änderte zunächst nichts, denn „wer sich gegen Aristoteles oder gegen Melanchthon wandte, wurde bei Katholiken oder Protestanten als Neuerer und Atheist verfolgt". Die Männer, die sich im 16. Jahrhundert von der Scholastik abwandten, wie Campanella, Peter Ramus und Giordano Bruno, würdigt Gmeiner als bedeutende Denker, wenn er auch letzterem z. B. Überwiegen der Phantasie vorwirft[229].

Wertvoller sind jene Partien des Werkes, wo er auch die Geschichte der Naturforschung berücksichtigt. Hier ist viel Material zusammengetragen. Von Plinius über Kopernikus und Galilei bis zu Athanasius Kircher, Gesner und Franklin werden alle Namen von Belang behandelt. Erst eine von der Naturbeobachtung geleitete Philosophie verdient es nach Gmeiner, Philosophie genannt zu werden. Erst als Newton, Leibniz und Loke „im Tempel der Vernunft geopfert hatten", kann man von einer wahren Befreiung des Denkens sprechen[230]. Demgemäß wird die Philosophie des Leibniz und des Wolff ausführlich und sympathisch besprochen: sie waren ja für die Aufklärung die ersten wahren Philosophen, ihr System wurde auch von der

---

[228] A. O., II., S. 483, vgl. Brucker, a. O., V., S. 1149.

[229] Gmeiner, a. O., II., S. 503 f., 515 und Brucker, a. O., VII., S. 645 mit vielen wörtlichen Anklängen.

[230] Gmeiner, a. O., I., S. 236.

katholischen Aufklärung weithin übernommen[231]. Newton wird als größter Heros der Naturwissenschaft gefeiert, mit dem das menschliche Denken neue Wege einschlug[232]. Während sich unser Autor auch hier enge an seine Gewährsmänner hält, sind die Abschnitte über Boskovich und Biwald von Gmeiner selbständig bearbeitet.

Neben der Naturwissenschaft, die er in engste Beziehung zur Philosophie stellt, behandelt Gmeiner nach Bruckers Vorgang auch die „Reformatoren der praktischen Philosophie und der Rechtsgelehrsamkeit"[233]. Grotius, Hobbes, Pufendorf und Thomasius werden besonders gerühmt. Letztere als Begründer des Naturrechtes, „welches die Grundlage der ganzen Rechtsgelehrsamkeit ist. Dadurch haben kirchliches, staatliches und peinliches Recht jetzt eine gründliche philosophische Gestalt bekommen". Gmeiner begrüßt es, daß in seinem Jahrhundert das Recht von der wahren Philosophie und dadurch von der Humanität durchtränkt worden sei. Die Abschaffung der Hexenprozesse, der Folter und der Todesstrafe ist ihr Verdienst. Thomasius war der erste, der ungeachtet vieler Verfolgungen durch aristotelische Theologen das Idol der Hexenprozesse stürzte[234]. Als leuchtendes Ideal der Gegenwart rühmt er schließlich Martini, „den unnachahmlichen Lehrer". Ein Beweis, wie geschätzt Martini auch in kirchlichen Kreisen war[235]. Betreffs der Ethik klagte Gmeiner, daß sie in Österreich bis 1773 „in ihrer wilden Gestalt verblieben sei". Erst als nach der Vertreibung der Jesuiten die Ethik auf Befehl der Studienkommission nach dem Wolff'schen System vorgetragen werden mußte, wurde es besser. Jetzt konnten erleuchtete Männer, wie Eybel, Riegger und Sonnenfels auch hier für die Humanität im Rechtswesen, für die Abschaffung von Folter und Todesstrafe eintreten[236].

In einem letzten Abschnitt spricht Gmeiner vom Völkerrecht, das er unvollkommen „als das auf die Staaten angewandte

---

[231] Siehe oben S. 3 f. Gmeiner, a. O., II., S. 565 f. und Brucker, a. O., VII., S. 402 f.

[232] Gmeiner, a. O., II., S. 602 f., vgl. Brucker, a. O., VII., S. 743 f.

[233] Gmeiner, a. O., S. 633 f. und Brucker, a. O., VII., S. 897 f.

[234] Gmeiner, a. O., II., S. 663.

[235] A. O., II., S. 664.

[236] A. O., II., S. 667.

Naturrecht" definiert. Er hofft, auch die Beziehungen der Völker und Staaten würden sich in die von der Philosophie und Humanität inspirierten Rechtsnormen einfügen lassen. Neben dem Macchavellismus (nach Gmeiner unrichtig als Fürstenwillkür und persönlicher Eigennutz des Regenten aufgefaßt) bekämpfte er als eine Ausartung auch die unbeschränkte Volkssouveränität, die er als Anhänger des naturrechtlichen Absolutismus selbstverständlich ablehnt[237].

Gmeiner hat in seiner Literaturgeschichte eine reichhaltige und übersichtliche Leistung geboten. Wenn er sich entschuldigt, daß er wegen seiner vorzugsweisen Beschäftigung mit Theologie manche Neuerscheinung auf philosophischem Gebiete übersehen haben könnte[238], so zeigt dies sein Streben nach Vollständigkeit und Genauigkeit. Sein Grundurteil: Mißachtung besonders des Mittelalters und übermäßige Schätzung der eigenen Gegenwart, ist die typische Einstellung der Aufklärung, umso verständlicher, als seine Vorbilder in der Abfassung dieses Werkes durchwegs dieselbe Haltung einnehmen.

Es ist nicht erweislich, was Gmeiner bewog, auch ein L e h r b u c h d e r D o g m a t i k zu verfassen, obwohl er dieses Fach nie tradierte. Gerade dieses Lehrbuch fand jedoch große Verbreitung[239]. Es ist lediglich eine methodisch nicht ungeschickte Kompendiumsarbeit. Dem Einfluß Kants unterliegt der Theologe Gmeiner nicht, wenn er auch dessen Größe anerkennt. Er vertritt ihm gegenüber die strikte Beweisbarkeit der Existenz Gottes. Dabei setzt er sich allerdings mit den Kant'schen Gegenargumenten nicht auseinander und begnügt sich zu sagen, man könne zumindestens auch nicht beweisen, daß Gott nicht existiere und deshalb möge man unbeirrt bei der alten Überzeugung verbleiben. Er selbst führt den Gottesbeweis nach augustinischer Art aus der Idee des vollkommensten Wesens auf dessen Existenz[240]. Desgleichen verteidigt er entschieden die Freiheit des menschlichen Willens und lehnt ihn als sogenanntes „Postulat der praktischen Vernunft" ab, denn ein Schluß vom Bedürfnis auf das Sein sei kein richtiger Schluß. Gmeiners Gegnerschaft

[237] A. O., II., S. 670, 675.

[238] Gmeiner, a. O., II., S. 392.

[239] Das Epitome theologiae dogmaticae erschien zu Graz, 1783. 1790 folgte eine 2., 1807 eine 3. Auflage, der die folgenden Zitate entnommen sind.

[240] A. O., I., S. 351 f.

gegen die Jesuiten zeigt sich in der Ablehnung der vom Orden vertretenen Gnadenlehre, die Gmeiner sowohl in der molinistischen, als kongruistischen Formulierung bekämpft. In der Frage des kirchlichen Ablasses erkennt er die Macht der Kirche, Ablässe zu erteilen, an, einen Ablaß für die Verstorbenen lehnt er ab[241]. Auch eine Wirkung per modum suffragii weist er zurück, denn wie hätte die Kirche eine so weise Einrichtung dann solange vorenthalten können! Schon Gerson habe einen Ablaß für Verstorbene abgelehnt und die staatliche Gesetzgebung in Österreich habe mit Recht diese unbegründete Lehre aus dem Normalkatechismus entfernen lassen und die Abschaffung der sog. privilegierten Altäre gefordert, weil dies zur Meinung Anlaß gab, es könnten die Ablässe den Seelen im Fegefeuer zugeeignet werden[242]. Bezeichnenderweise lehnt Gmeiner die Definition der Kirche, wie sie durch Bellarmin in die Dogmatik war eingeführt worden, ab. Denn es sei darin die Unterwerfung unter das Oberhaupt, also ein „unwesentlicher Bestandteil", enthalten, während eine Definition nur das Wesentliche umfassen soll. Nach Gmeiner ist die Kirche die Gemeinschaft derer, qui consentiunt in modo Deum colendi a Christo determinato[243]. Die Bischöfe, die eine moralische Einheit bilden, sind ihm die lehrende Kirche, auf sie ist das Recht, Glaubensfragen zu entscheiden, von den Aposteln übergegangen[244]. Der besonderen Stellung des Papstes im Lehramt der Kirche geschieht keine Erwähnung. Über den Träger der auch von ihm betonten Unfehlbarkeit der Kirche spricht er sich nicht genauer aus, wobei zu beachten ist, daß vor dem Vaticanum auch innerkirchlich noch verschiedene Meinungen darüber herrschten. In diesen erwähnten Punkten äußert der

---

[241] A. O., II., S. 428: Effectus indulgentiarum non se extendit ad delendas poenas in purgatorio. Anderswo (Besonderes Kirchenrecht, S. 370) erwähnt Gmeiner „eine merkwürdige Stelle aus dem berühmten van Espen, die ganz niedergeschrieben zu werden verdient". Darin wird die Meinung vertreten, daß durch die Ablässe überhaupt nur kanonische Strafen nachgelassen würden. Gmeiner scheint auch dieser Ansicht in etwa zuzuneigen, wagt ihr aber doch nicht offen beizutreten.

[242] Gmeiner, a. O., S. 428. Er bezieht sich auf die kaiserliche Verordnung vom 26. Mai und 7. August 1787.

[243] A. O., I., S. 92.

[244] A. O., I., S. 94 f.

Theologe Gmeiner aufklärerische und von der kirchlichen Lehre abweichende Ansichten, die damals allerdings nicht in diesem Grade wie heute als solche empfunden wurden. Aber einen Rationalismus, der Offenbarung, Wunder, Notwendigkeit und Wirken der Gnade in Frage stellt, würde man bei ihm vergeblich suchen.

In seiner Literaturgeschichte zeigt uns Gmeiner, wie sich ihm die geistesgeschichtliche Entwicklung spiegelt — in der typischen Weise der katholischen Aufklärung —; in seiner Dogmatik zeigt er die Mittelstellung, welche die katholischen Aufklärungstheologen zwischen der konservativen Tradition und dem Geist der Zeit einnahmen, gewillt, das definierte Glaubensgut zu wahren und die „Schulmeinungen der letzten Vergangenheit" fortzulassen, eine Scheidung, die nicht immer glatt gelang.

Mit dem Kirchenrechte hatte Gmeiner Gelegenheit, sich beruflich zu befassen, als er 1777 für dieses Fach zum Adjunkten bestellt wurde. Durch sechs Jahre hindurch tradierte er es an der theologischen Fakultät. 1793 wurde er mit Vorlesungen an der juridischen Fakultät betraut. Eine Frucht dieser Tätigkeit ist sein Werk: Das allgemeine deutsche Lehensrecht[245]. Er betont im Vorwort, daß es ein Lehrbehelf für Anfänger, kein gelehrtes Werk sein solle. Er hebt die Verbundenheit des Lehensrechtes mit der Philosophie (d. h. Naturrecht) und der Geschichte, sowie dessen Bedeutung für das Verständnis der deutschen Reichsgeschichte hervor. Das Werk ist eine übersichtliche Behandlung seines Stoffes, aber ohne Selbständigkeit. Seine Vorlagen, die er benützt und ausschreibt, sind Stryk, Sam. Examen iuris feodalis[246], Senkenberg, Heinrich, Corpus iuris feodalis Germanici[247] und Böhmer, G. L. Principia iuris feodalis, letzteres vielgebrauchtes Werk in der Fassung von Kofler, Fr. v.: Erklärung des allgemeinen deutschen Lehensrechtes nach Böhmers principia iuris feodalis[248].

Das Kirchenrecht lag Gmeiner nicht nur infolge seiner lehramtlichen Befassung nahe, sondern es war für ihn, sowie für die

---

[245] 2 Bände, erschienen bei Ferstl, Graz, 1795.
[246] Deutsche Ausgabe, Frankfurt a. M., 1713.
[247] 2. Auflage, Halle, 1772.
[248] Erschienen Wien, 1793.

Aufklärungstheologen überhaupt, neben der Kirchengeschichte die Fundgrube, der sie ihre Argumente für ihre Auffassung vom Verhältnis des Staates zur Kirche, für die Existenzberechtigung der iura principis circa sacra entnehmen. Er geht nicht so radikal vor wie sein engerer Fachgenosse Neupauer, der ein eigentliches Kirchenrecht überhaupt leugnet[249]. Gmeiner, der auf diesem Gebiete literarisch ungemein tätig war[250], läßt ein Kirchenrecht gelten, aber erst dem 18. Jahrhundert sei es gegönnt gewesen, die wahren Grenzen desselben festzusetzen. „Wie weit war im Mittelalter die Rechtsgelehrsamkeit von jenem Grad der Vervollkommnung entfernt, den sie jetzt besitzt! Denn durch sieben Jahrhunderte hindurch hat Isidor die Welt getäuscht und ebensolange hat die Unwissenheit geherrscht"[251]. Nach der febronianischen Unterscheidung der päpstlichen Rechte in wesentliche, zufällige und angemaßte schreibt Gmeiner den römischen Päpsten das Recht zu, Kirchengesetze über Glaubens- und Sittenlehren zu statuieren, denn diese betreffen das innere Wesen der Kirche, können dem Staatswohl niemals zuwider sein und bedürfen deshalb keiner staatlichen Genehmigung[252]. Aber schon Kirchengesetze über Fragen der äußeren Disziplin haben eine solche nötig, weil sie das bürgerliche Wohl alterieren könnten[253]. Wenn gar frühere kirchliche Anordnungen staatliche Dinge betrafen, so sind sie eo ipso ungültig, weil sie das Naturrecht verletzen und dem Willen des Stifters der Kirche entgegen sind[254]. Sowie Riegger, Eybel und Pehem, von denen er ersteren besonders schätzt und oft zitiert, kennt auch Gmeiner keine eigentlichen res mixtae, die in die kirchliche und staatliche Kompetenz zugleich fallen, sondern er erkennt hier, sowie in Fragen der äußeren Kirchendisziplin, nur das Recht des Landesherrn an, der diesbezügliche kirchliche Verfügungen, die

---

[249] Siehe oben, S. 113.

[250] Er schrieb: „Das öffentliche allgemeine Kirchenrecht nach den Grundsätzen des Naturrechtes, der Vernunft und des Staatsrechtes", Frankfurt a. M., 1779. Unter demselben Titel das „Besondere Kirchenrecht", Frankfurt a. M., 1781, die Institutiones iures ecclesiastici, Graz, 1792. 2. Auflage, Graz, 1808.

[251] Gmeiner, Besonderes Kirchenrecht, S. 34.

[252] A. O., S. 36, § 27.

[253] A. O., § 38, S. 37.

[254] Ebendort.

ihre Verbindlichkeit nur durch die landesfürstliche Billigung erhalten, dulden oder auch abschaffen kann. Derartig ist z. B. das Zölibatsgesetz, das der Landesherr abschaffen könnte, wenn es sich dem Staatswohl als schädlich erwiese[255].

Ein zufälliges Recht des Papstes ist die Aufstellung der Bischöfe, die jedoch eigentlich dem Landesherrn zukommt, der über das Wohl des Staates und der Kirche wachen muß. Auf jeden Fall obliegt ihm das Recht der Bestätigung[256]. Auch die Neugründung, Verlegung oder Aufhebung von Bistümern ist nur ein zufälliges Recht des Papstes, das der Landesherr kraft seiner Stellung ohneweiters an sich ziehen könnte. Ebenso ist das Kirchenpatronat eine rein weltliche Angelegenheit, worüber nur dem Fürsten die Jurisdiktion zusteht. Das Gleiche gilt von der Duldung gebotener Feiertage, die nur so weit gehen kann, als es dem Staate keinen Schaden bringt. Clemens XIV., „ein der Unsterblichkeit würdiger Papst", zeigte denn auch den landesfürstlichen Forderungen gegenüber weises Entgegenkommen[257]. Betreffs der Verfügung über das Kirchenvermögen vertritt Gmeiner zwar das Obereigentumsrecht (dominium eminens) des Landesherrn, aber das Recht der Einziehung desselben vindiziert er ihm aus dem naturrechtlichen Titel: wenn es zur Rettung des Staates und zur Behebung einer allgemeinen Not nicht zu umgehen ist[258]. Mit Bezugnahme auf Maßnahmen des Kaisers Josef spricht er dem Landesherrn das Recht zu, fromme Stiftungen zu übertragen, die Verwaltung des Kirchenvermögens zu überwachen, den Gottesdienst zu vereinfachen[259]. Wo immer die Kirche eine Jurisdiktion ausübt über Dinge, die den Staat angehen, da handelt sie höchstens in übertragenem Wirkungskreis oder übt eine angemaßte Gewalt aus[260]. Besonders tadelt es Gmeiner, daß „ratione peccati", also wegen angeblichen

---

[255] Damals wurde diese Frage in der Tat erörtert. Kaunitz war für die Abschaffung, Kaiser Josef für die Beibehaltung des Priesterzölibates, den auch Gmeiner mit den bekannten Gründen verteidigt.

[256] A. O., S. 70 f.

[257] A. O., S. 124.

[258] A. O., S. 134. An sich könnte der Kaiser alle Kirchengüter veräußern, aber zur Billigkeit eines solchen Vorgehens verlangt Gmeiner schwerwiegende Gründe. A. O., S. 218.

[259] A. O., S. 160, 212, 215.

[260] A. O., S. 226.

Hineinspielens des Sittengesetzes, die geistliche Strafgerichtsbarkeit seiner Zeit auf alle möglichen Dinge ausgedehnt wurde. Auf diese Weise entzog man die Ehe, den Eid, ja die Person des Geistlichen der zuständigen landesherrlichen Gerichtsbarkeit[261]. Gegenüber dieser Auffassung beschränkt Gmeiner die kirchliche Strafgewalt auf das bloße forum internum und auf rein geistliche Vergehen[262]. Das Strafmittel des Bannes darf nur in schweren Fällen, bei Vergehen gegen Kirche und Religion, aber nicht aus politischen Ursachen verhängt werden. Auch muß ihm eine Mahnung vorausgehen, deshalb lehnt Gmeiner den Bann latae sententiae als unbillig ab, wie ihn auch die alte Kirche nicht kannte[263].

Maßvoll bemerkt Gmeiner, daß ein ungerechter Bann zwar keine Wirkung habe, aber doch äußerlich zu achten sei. Seine Wirkungen betreffen nur den Verlust geistlicher Güter. Die bürgerlichen Folgen wurden, den Zeitumständen entsprechend, von dem Landesfürsten darangeknüpft[264]. Allgemeine Interdikte tadelt er als unangebracht und verurteilt es besonders, wenn man dadurch den Unwillen des Volkes gegen einen der Kirche ungehorsamen Fürsten erregen wollte[265]. Da die Kirche nur geistliche Strafen verhängen kann, so tut sie unrecht, wenn sie Geldstrafen, Kerkerhaft oder, gegen die Ketzer, die Todesstrafe anordnete[266].

Riegger, Eybel, Pehem waren Gmeiners Vorbilder in der Abfassung seines Kirchenrechtes. Auch inhaltlich entlehnte er besonders Riegger ganze Abschnitte. Seine eigenen Reflexionen bewegen sich im Geleise der Zeit: Das Kirchenrecht ist für ihn nicht bloß kanonisches Recht, sondern auch Staatskirchenrecht. Rechtsquelle und Rechtssubjekt sind nicht nur die kirchlichen Stellen, sondern auch und vor allem der Landesfürst, dem Gmeiner das ius circa sacra in weitestem Umfang zuerkennt. Immerhin vertritt er mit Nachdruck auch eine wirkliche kirch-

---

261 A. O., S. 227 f.

262 A. O., S. 230, 323 f. Über die Jurisdiktion betreffs der Ehe siehe unten S. 177 ff.

263 A. O., S. 339.

264 A. O., S. 345 f. Ebenso auch Epitome historiae ecclesiasticae II, S. 83.

265 Besonderes Kirchenrecht, S. 355.

266 Ebendort, ff. Die Menschenliebe der Kaiserin Maria Theresia, die sich im Verbot und in der Abschaffung der sogenannten Klosterkerker zeigte, findet Gmeiners vollstes Lob. A. O., S. 363.

liche Jurisdiktion und Strafgewalt, die z. B. ein Neupauer ganz leugnen wollte. Gmeiner ist eben kein Freund einer radikalen Einstellung. Einer der eifrigsten Wortführer der kirchlichen Aufklärung unter den Gelehrten Österreichs ist er durchaus keiner der schärfsten.

Dieses Urteil verstärkt sich noch, wenn wir jenes Arbeitsfeld ins Auge fassen, auf welchem er sich vor allem betätigt hat, nämlich die Kirchengeschichte. Mit Anfang des Studienjahres 1782/83 wurde er als Nachfolger Roykos Professor dieses Faches. Durch volle vierzig Jahre tradierte er es bis zu seiner Pensionierung 1822. Diesem Gegenstande galt seine besondere Vorliebe, seinen diesbezüglichen Arbeiten verdankt er vorzugsweise seinen Ruf bei der Mit- und Nachwelt. Als Kaiser Josef einen Preis von 100 Dukaten für die Abfassung des besten Lehrbuches der Kirchengeschichte aussetzte, schrieb Gmeiner sein Epitome historiae ecclesiasticae in zwei Bänden. Zwar wurde ihm Dannenmayr vorgezogen[267], aber auch Gmeiner, der den 2. Rang erhielt, wurde mit hohem Lob bedacht. Sein Werk erschien 1787 in Graz[268], die Notwendigkeit einer 2. Auflage beweist dessen Verbreitung außerhalb Österreichs, denn hier blieb ja Dannenmayr als offizielles Lehrbuch vorgeschrieben.

So wie Royko ist auch Gmeiner betreffs der Stoffeinteilung vom „Vater der neueren Kirchengeschichte“, Moosheim, abhängig. Ihn, Schröck und Spitteler hat er eifrig studiert und ist ihnen in der Methode gefolgt. Inhaltlich geht er mit ihnen, soweit das typische Urteil der katholischen Aufklärung mit den erwähnten protestantischen Autoren zusammenfällt. Von den katholischen Geschichtsschreibern schätzt er besonders jene der gallikanischen Epoche. Der gemäßigte Gallikaner Ducreux[269] wird von ihm sehr häufig zitiert und benützt. Dem Werk schickt Gmeiner eine Art Methodik voraus mit einer Abhandlung über pragmatische Darstellung und Erkenntnis. Gegenüber der von Graf Pergen gerügten Methode der Jesuitenuniversität[270] verkörpert Gmeiner die neue Lehrart. Er warnt vor Überlastung

[267] Siehe oben S. 93.

[268] Hier zitiert nach der 2. Auflage, Graz, 1803.

[269] Die Kirchengeschichte von Ducreux war 1777 in deutscher Übersetzung in Wien erschienen.

[270] Siehe oben. S. 144.

des Gedächtnisses durch Zahlen und Daten, er tadelt die mechanische äußere Einteilung und wendet sich gegen die früher beliebten unkritischen Histörchen[271], wie sie besonders die Hagiographie umrankt hatten. Betreffs der Historiographie des Mittelalters bemerkte er: „Da beinahe alle Wissenschaften damals jämmerlich darniederlagen, so war natürlich auch die Kirchengeschichte mit Lügen und Fabeln angefüllt. Mangels einer geschichtlichen Kritik blühten Fälschungen, Aberglaube und mechanische Frömmigkeit". Die Bedeutung Laurentius Vallas entgeht ihm nicht, aber auch Baronius findet Lob und Anerkennung, doch tadelt Gmeiner nebenbei dessen chronologische Anordnung und seine Vorliebe für Polemik[272], seine Übertreibung der päpstlichen Rechte und deren Zurückführung auf göttliche oder apostolische Anordnung. Ihm und allen Historiographen der römischen Kurie wirft er Schwarz-Weißmalerei zu Gunsten des Papstes vor.

Mit besonderer Vorliebe verweilt er bei den der katholischen Aufklärung nahestehenden gallikanischen Autoren, denen „durch ihre Freiheiten, oder vielmehr ihre altbewahrten Rechte eine Gedankenfreiheit gegönnt war, wie sie die anderen Kirchen nicht besaßen, wo es ja niemand ungestraft wagen durfte, die Wahrheit zu sagen"[273]. Die Italiener beispielsweise konnten nur solche Materien solid behandeln, die der Kurie nicht abträglich waren. Sonst findet sie Gmeiner in den Vorurteilen ihrer Landsleute befangen, nur Sarpi macht eine Ausnahme, dessen Freimut Gmeiner rühmend hervorhebt[274]. Für Deutschland führte er nebst der Unfreiheit des Denkens mit Recht auch das Vorwiegen der Polemik als Grund für das Darniederliegen der historischen Wissenschaften an[275]. Seinen Vorgänger und Landsmann Royko rühmt er, er habe durch seine Wahrheitsliebe und seinen Freimut großes Lob geerntet[276]. Indessen sei zu fürchten, daß seine „Syopsis" die Gemüter der Orthodoxen aufregen werde.

[271] Epitome hist. eccl., I., S. 16, 22.

[272] A. O., S. 56: Saepe magis polemicum agit quam historicum.

[273] A. O., S. 61: Galli ceteris palmam praeripuere, cuius ratio in libertatibus seu rectius in antiquis iuribus ecclesiae gallicanae latet.

[274] A. O., S. 68.

[275] A. O., S. 70.

[276] Ebendort, Ob libertatem sentiendi non levem famam consecutus est.

Indessen teilt Gmeiner keineswegs den radikalen Standpunkt Roykos, meist hält er eine konservative Linie ein. Seine Darlegungen nehmen manchmal auch apologetischen Charakter an. So, wenn er die Einwände gegen die Auferstehung Jesu widerlegt; er will im allgemeinen die Mitte halten und sowohl Leichtgläubigkeit wie Hyperkritik vermeiden. Die Dogmen vom göttlichen Ursprunge, der übernatürlichen Leitung und der Unfehlbarkeit der Kirche sind für ihn Grundtatsachen. Für die Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom wäre die kirchliche Tradition Beweis genug, die im römischen Bischof seinen Nachfolger erblickt[277]. Er tadelt den Versuch Montesquieus, Kaiser Julian zu glorifizieren[278]. Aufgeschlossen und maßvoll ist sein Urteil über die Beschaffenheit des Bußinstitutes in der Urkirche, seine Vertrautheit mit der protestantischen Geschichtsschreibung vermittelt ihm einen kritischen Standpunk, ohne daß er die katholische Lehre preisgibt[279].

Am deutlichsten offenbart sich die charakteristische Einstellung der Aufklärung in den Fragen der kirchlichen Verfassung. Die Kirchengeschichte sollte ja das Staatskirchentum des 18. Jahrhunderts historisch rechtfertigen. Daher suchte Gmeiner zu erweisen, daß die partikularkirchlichen Tendenzen seines Jahrhunderts nur die Herstellung der alten Zustände im Auge haben. Die cyprianische Auffassung vom Episkopat und Primat, die in der Aufklärung so beliebt war, hat auch auf Gmeiner Einfluß. Er erwähnt beifällig, daß Cyprian und seine Bischöfe den Papst weder für unfehlbar noch für den obersten Richter hielten, und daß in den ersten Jahrhunderten Appellationen vom Spruch einer Provinzialsynode an den Papst noch nicht üblich waren[280]. Weil gerade die Appellationen nach Rom in den Zeiten des Emser Kongresses als anstößig empfunden wurden, handelt Gmeiner ausführlich über diesen Brauch und seinen Ursprung, den berühmten Kanon von Sardica[281]. Er tritt der von ihm ausführlich gebrachten Ansicht de Marcas bei, wonach die Päpste durch diesen Kanon kein Recht zur Entgegennahme von Appel-

---

277 A. O., I., S. 337.

278 A. O., S. 379.

279 A. O., I., S. 307 f.

280 A. O., I., S. 241 und 288.

281 A. O., I., S. 568 f. Über die Bedeutung des strittigen Kanons siehe Hefele, Konziliengeschichte, I.², S. 560 f.

lationen erhielten, sondern nur entscheiden dürften, ob eine nochmalige Überprüfung des Synodalurteiles auf einer neuen Synode vorzunehmen sei[282]. Auch daß die Geschichte Appellationen von Bischöfen nach Rom nicht vor dem 8. Jahrhundert kenne, spreche für diese Auffassung. Auch sei nicht zu fürchten, daß, wie Natalis Alexander glaube, die Bischöfe somit schutzlos einem ungerechten Spruch einer Synode ausgesetzt seien, denn dagegen gebe es ja das staatliche Rekursrecht. Erst in den Zeiten nach Isidor habe man mit dem Mißbrauch begonnen, kirchliche und weltliche Streitsachen vor das Forum des Papstes zu ziehen, so daß kaiserliche Entschließungen von Ferdinand IV. bis auf Josef II. dagegen einschreiten mußten[283]. Die Ausdehnung der päpstlichen Ansprüche und Rechte führt er vor allem auf Pseudo-Isidor zurück, der durch seine neuen Grundsätze über die bischöfliche Gewalt und den päpstlichen Primat, welchen Gmeiner indes durchaus nicht leugnen will, der Kirche eine unheilbare Wunde zufügte[284]. Auch die von Gmeiner als Unfug betrachteten Exemtionen von der bischöflichen Gewalt haben ihren Ursprung im 8. Jahrhundert. Indessen wäre es irrig zu glauben, Gmeiner hätte stets gegen das Papsttum Partei genommen. Er verteidigt es z. B. gegen den Vorwurf Spittelers, die Kreuzzüge aus unlauteren Motiven unternommen zu haben, über deren Recht oder Unrecht er sich nicht aussprechen will, wenngleich er die schlimmen Folgen derselben überwiegend hält[285]. Maßvoll urteilt er über Wallfahrten und Reliquien: Er achtet das religiöse Gefühl, aus dem dieser Kult hervorgeht, verschließt sich aber nicht vor den Mißbräuchen und Ausartungen, die zu einer Überbetonung des Nebensächlichen und zu einer Vernachlässigung des Wesentlichen geführt hätten[286]. Die landesherrlichen Rechte circa sacra werden aus Beispielen des christlichen Altertums als berechtigt zu erweisen versucht[287].

Dem mittelalterlichen Kirchenwesen steht Gmeiners Darstellung unfreundlich gegenüber. Für den grandiosen Versuch,

---

[282] Gmeiner, a. O., I., 370 f.

[283] Gmeiner, a. O., S. 568.

[284] A. O., II., S. 50: Decretales Isidori disciplinae ecclesiasticae vulnus immedicabile inflixerunt; ähnlich a. O., II., S. 74.

[285] A. O., II., S. 95, 103.

[286] A. O., II., S. 54, 61.

[287] A. O., I., S. 590 f.

vom religiösen Gedanken aus das ganze staatliche und gesellschaftliche Leben zu organisieren, hatte er und die anderen Wortführer der Aufklärung keinen Sinn. Infolgedessen muß sein Urteil über diese ganze Periode an der Oberfläche haften bleiben. Doch will er sich auch hier vom Radikalismus meist frei halten. Betreffs des Investiturstreites z. B. setzt er die beiderseitigen Standpunkte ruhig auseinander, tadelt es jedoch, daß man mit dem geistlichen Strafmittel des Bannes zeitliche Folgen, wie die Absetzung der Herrscher, verbunden habe[288]. Der Person Georgs VII. bringt er Achtung entgegen, ohne das rechte Verständnis für den großen Einsatz zu haben, um den der Streit geführt wurde[289]. Dasselbe gilt von den Kämpfen der Staufer und Ludwig des Bayern mit der Kirche: Gmeiner neigt dahin, die Ursachen dieser Konflikte einzig in der Überschreitung der Kompetenzen durch die geistliche Gewalt zu erblicken, ebenso wie er Bonifaz VIII. in geistiger Anlehnung an die gallikanischen Autoren scharf rügt, daß er „nicht zufrieden mit der geistlichen Gewalt, auch die Rechte des Königs usurpieren wollte"[290]. Daß hier kirchlicherseits eine Fehlentwicklung vorlag, ist ja heute allgemein zugegeben, aber der Geschichtsschreibung der Aufklärung mangelte der wahrhaft historische Sinn, der den tieferen Ursachen dieser Entwicklung nachgegangen wäre.

Am religiösen Leben des Mittelalters tadelte Gmeiner besonders die Leichtgläubigkeit, die z. B. eine hl. Katharina von Siena für inspiriert gehalten habe und die Intoleranz, deren Verfechter besonders die Bettelmönche gewesen seien[291]. In der Ablehnung eines jeden Glaubenszwanges findet Gmeiner Worte, die unserem heutigen Empfinden ganz und gar entsprechen, indessen müssen wir heute doch auch feststellen, daß die Historiographen der Aufklärung auch hierin alte Verhältnisse allzusehr mit dem Maßstab des achtzehnten Jahrhunderts maßen[292]. Man darf eben nicht vergessen, daß die Toleranz ein Haupt-

---

[288] A. O., II., S. 189 f. und S. 195.

[289] Er nennt den Papst a. O., II., S. 196: Magni et invicti animi, sed. omnium qui vixerunt pontificum audacissimus. Er tadelt besonders seine Machtansprüche auf weltlichem Gebiet. A. O., II., S. 224, 229.

[290] „Deo disponente Bonifatius captus a Nogareto", sagt er a. O., II., S. 222.

[291] A. O., S. 247.

[292] A. O., S. 253.

grundsatz der Regierung Josefs II. und eine der stolzesten Errungenschaften der Aufklärung war, um zu verstehen, daß Gmeiner so scharf über die andersgeartete Vergangenheit urteilt[293]. Während er die Schäden der Avignoner Zeit sehr lebhaft schildert, gilt den Konzilien von Konstanz und Basel begreiflicherweise seine Sympathie. Bei der Besprechung des Tridentinums ist er stark von Sarpi beeinflußt. Der Jansenismus wird nicht gebilligt, aber mit gewisser Sympathie besprochen[294]. Dies hängt wohl mit der erklärten Abneigung des Autors gegen den Jesuitenorden zusammen, die häufig durchschlägt. Der Streit um die chinesischen und malabarischen Gebräuche wird eingehend erzählt[295]. Die Anwürfe Pombals gegen die Jesuitenmissionäre von Paraguay werden aufgegriffen[296]. Der Ursprung des Herz-Jesufestes, sagt Gmeiner, gehe auf erdichtete Visionen zurück, die letztlich von einem Jesuitenbeichtvater herstammen. Bekanntlich wurde diese Andacht im Lager der katholischen Aufklärer lange Zeit bekämpft, wobei es indessen mehr um einen mißverstandenen Ausdruck, als um die Sache ging. Gmeiner erkennt die Bedeutung des päpstlichen Indultes vom Jahre 1765, durch welches diese Andacht gebilligt wurde, vollauf an, will aber betonen, daß das Herz des Heilandes nur als Symbol seiner göttlichen Liebe zu verehren sei[297]. Auch bei der Besprechung der Moralstreitigkeiten steht er gegen die Jesuiten. Indessen entspricht es seiner maßvollen Art, daß er auch ihre Verteidiger zu Worte kommen läßt und sie gegen die schärfsten Vorwürfe, wie z. B. daß ihr Moralsystem zum Unglauben und zur ‚Laxheit' führe, in Schutz nimmt[298]. Die Aufhebung des Ordens entlockt ihm keine Jubeltöne. Er führt sogar Gründe an, die sie als ungerechtfertigt erscheinen lassen[299].

Während er dem Konzil von Trient vorwirft, infolge päpstlicher Einflußnahme die gründliche Reform der Kurie unter-

[293] A. O., I., S. 478, sagt er von Erzbischof Leopold Anton Firmian von Salzburg: Is enim immoderato et spurio religionis zelo abreptus usw.

[294] Gmeiner, a. O., III., S. 406 f.

[295] A. O., II., S. 344 f.

[296] A. O., II., S. 367 f.

[297] A. O., II., S. 428 f.

[298] A. O., II., S. 368 f., 458 f.

[299] A. O., II., S. 462, 463.

lassen und die Wünsche der Fürsten mißachtet zu haben[300], so daß sich die päpstliche Monarchie in der Kirche weiterhin stärken konnte, gilt dem Gallikanismus, der diesen Prozeß zum Stillstand brachte, seine Sympathie. Das 18. Jahrhundert sieht er auch in diesem Belang für eine glückliche Zeit an. Durch das Wachstum der Philosophie und die Erkenntnis des Naturrechtes sei die Macht des Papstes zurückgegangen, weil man gelernt habe, die Grenzen beider Gewalten festzusetzen und weil man endlich die iura principis circa sacra anerkenne. Hier gedenkt er dankbar der Leistung des Febronius, den man zwar äußerlich zum Widerruf genötigt habe, dessen Ansichten aber heute Gemeingut geworden seien[301].

In der Besprechung des 18. Jahrhunderts nimmt Gmeiner aber auch gegen jeden Rationalismus Stellung, dessen verderbliche Früchte in der französischen Revolution herangereift seien[302]. Er hatte es indessen nicht nötig, durch den Eindruck der Revolution von einer rationalistischen und dogmenfeindlichen Geistesrichtung bekehrt zu werden, denn einer solchen hat er nie gehuldigt, so sehr er auch dem Staatskirchentum und febronianischen Ideen ergeben war. Ein Vergleich mit Royko fällt hierin durchwegs zugunsten Gmeiners aus. Die Einstellung zu Hus und seiner Lehre ist z. B. bei Gmeiner eine ganz andere. Roykos oft hochfahrender Ton und verletzender Spott findet sich bei Gmeiner nicht. Beide sind beispielsweise auf das Ordensleben nicht sonderlich gut zu sprechen, während aber Royko das Asketentum als eine Verirrung hinstellt, sagt Gmeiner, daß es immerhin große Menschen und viele Heilige hervorgebracht habe[303]. So sehr Gmeiner seinen Vorgänger und älteren Fachkollegen schätzt, so sehr sich beide in vielen Punkten gleichen, so sehr wahrt sich Gmeiner doch seine Unabhängigkeit von Royko und ist viel maßvoller als dieser. Gmeiners Lehrbuch der Kirchengeschichte ist heute natürlich längst überholt und hat für die Forschung keinen Wert mehr, indessen ist es ein Spiegelbild für die Geschichtsauffassung eines gemäßigten Auf-

300 A. O., II., S. 434. Obwohl die Konzilsväter von Trient von der Oberhoheit des Konzils über den Papst überzeugt gewesen seien. (Ebendort.)

301 Gmeiner, a. O., II., S. 446.

302 A. O., II., S. 376.

303 Royko, Allgemeine Religions- und Kirchengeschichte, III., S. 562 und Gmeiner, a. O., I., S. 341.

klärers auf katholischer Seite und darin beruht seine Bedeutung auch für die heutige Zeit: Man ersieht daraus, wie nicht bald in einem anderen Werke in gleicher Klarheit, die Einstellung der katholischen Aufklärung.

Die gleiche inhaltliche Vielseitigkeit wie seine größeren Arbeiten zeigen auch Gmeiners kleinere Schriften. Sie entstanden zumeist im Dezennium der Regierung Josef II., das Gmeiner auf der Höhe seiner Schaffenskraft sieht. Die bedeutendsten unter ihnen dienen der Rechtfertigung kirchenpolitischer Maßnahmen des Herrschers, die Gmeiner, sowie schon in seinem Kirchenrecht und seiner Kirchengeschichte, mit iuridischen und historischen Gründen als Ausfluß des Ius circa sacra verteidigt. Dahin gehört die ziemlich umfangreiche Abhandlung: „Meine Gedanken über die bischöflichen Konsistorien überhaupt und insbesonders über die Ehestreitigkeiten, die in denselben entschieden werden"[304]. Noch bevor das kaiserliche Ehepatent erschien, nimmt Gmeiner in dieser Schrift die hauptsächlichsten Richtlinien desselben voraus. Die Konsistorien sind nach ihm die Nachfolger der alten Diözesankonzilien, auf welchen nur geistliche Streitfälle behandelt wurden, daher kann auch die Kompetenz der heutigen Konsistorien nicht weiter gehen[305]. Wenn sie auch bürgerliche Streitsachen entscheiden, so tun sie dies höchstens im übertragenen Wirkungskreis, als Delegierte des Landesfürsten. Daher geht der Rekurs von einem solchen Urteil zurechtens an den Delegierenden[306]. Heutzutage befassen sich die Konsistorien herkömmlich auch mit bürgerlichen Streitfällen, aber ihre Entscheidungen müssen bei sonstiger Ungiltigkeit den landesherrlichen Gesetzen konform sein. Deshalb brauchen die Mitglieder dieses Gerichtshofes eine genaue Kenntnis der Staatsgesetze; fehlt ihnen diese, so kann sie der Landesherr vom bischöflichen Konsistorium ausschließen[307].

Um die Kompetenz in Ehesachen festzulegen, genügt es nicht, bloß die Kasuisten und Dekretalisten zu befragen, man muß die Ehe vielmehr betrachten in ihrer dreifachen Eigenschaft,

---

[304] Erschienen bei Weigand u. Ferstl, Graz, 1782.
[305] A. O., Vorrede, S. 5, S. 8.
[306] A. O., Vorrede, S. 10.
[307] A. O., S. 12.

als natürlichen und bürgerlichen Vertrag und als Sakrament. Bloß in letzterer Hinsicht untersteht sie den Gesetzen der Kirche[308]. Die weiteren Ausführungen der Schrift Gmeiners basieren auf der Unterscheidung von Vertrag und Sakrament, die ja überhaupt die Ansicht der Aufklärung über die Iurisdiktion betreffs der Ehe bestimmte. Streitfragen über die Pflicht des Zusammenlebens gehören z. B. vor das weltliche Gericht, weil der Vertrag, und nicht das Sakrament, die verbindliche Ursache dieser Verpflichtung ist[309]. Die Kirche richtet heutzutage auch über Ehehindernisse. Diese sind im Naturrechte, im Gesetz Christi oder in weltlichen Gesetzen begründet. Da der bürgerliche Vertrag die Materie des Sakramentes der Ehe ist, so ist die Frage nach der Gültigkeit der christlichen Ehe zugleich die Frage nach der Gültigkeit des Vertrages. Darüber aber kommt der weltlichen Obrigkeit das Entscheidungsrecht zu, die auch feststellen muß, ob nach natürlichem oder göttlichem Rechte ein Hindernis vorhanden ist, welches den Vertrag nicht zustande kommen läßt[310]. Sowie der Bäcker die gültige Materie für das Altarssakrament zubereitet, so der Landesfürst die Materie für das Ehesakrament, nämlich den Ehevertrag[311]. Daher kann der Landesherr bestimmen, unter welchen Umständen ein solcher Vertrag giltig ist, er kann m. a. W. Ehehindernisse aufstellen. Die Kirche kann dies an sich nicht oder höchstens im übertragenen Wirkungskreis, mit Zustimmung des Landesherrn. Finden rein kirchliche Ehehindernisse nicht die Billigung des Fürsten, so ändern sie nichts an der Gültigkeit der Ehe[312]. Ganz ähnlich sagt die Eheanweisung Bischof Arcos: „Die Gründe, welche das Eheband ungültig oder nichtig machen oder zur Ehescheidung genügend

---

[308] A. O., § 10, vgl. das kaiserliche Ehepatent vom 16. Jänner 1783.

[309] Gmeiner, a. O., § 12.

[310] A. O., § 15 ff. Vgl. die Ehekonstruktion des Bischofs Arco. Siehe oben S. 42 ff.

[311] A. O., § 17, Arco hat diesen Vergleich in seine Eheanweisung übernommen. Gmeiners Schrift diente ihm sichtlich als Gutachten.

[312] A. O., § 20 und Arcos Eheinstruktion, die sich sichtlich an Gmeiner hält. Im kaiserlichen Ehepatent ist den Bischöfen eine dem Patent konforme Unterweisung des Klerus aufgetragen, was zur teilweisen Entschuldigung Arcos dienen mag.

sind, müssen nach den Gründen des Zivilkontraktes untersucht werden, ob sie demselben angemessen sind oder nicht".

In den erten neun Jahrhunderten sagt Gmeiner, habe die Kirche keine trennenden Ehehindernisse aufgestellt, nur das Hindernis der Priesterweihe sei von den Fürsten akzeptiert worden[313]. Sowie der Landesherr Ehehindernisse aufstellen kann, so kann er davon dispensieren. Dadurch wird der Ehevertrag gültig, wenngleich zum Empfang des Sakramentes auch noch die kirchliche Dispens einzuholen wäre. Als Beispiel führt er Ludwig den Bayer an, der die Ehe der Margarete Maultasch getrennt habe[314]. „Die Schriftsteller tadeln dies zwar, aber nur aus Unwissenheit, weil man damals die Grenzen des Staatsrechtes nicht festzustellen imstande war". Gegenüber dem Standpunkt Neupauers hält Gmeiner die christliche Ehe zwar nicht dem Naturgesetz, aber dem Gesetz Christi zufolge für unlöslich[315]. Eine Scheidung der Ehegatten zu erlauben, ist desgleichen Sache des weltlichen Richters. Die kirchliche Obrigkeit hat aber zu prüfen, ob die Bedingungen für den Empfang des Sakramentes, wie genügende Unterweisung, Gnadenstand usw. vorhanden sind. Wenn landesfürstliche Gesetze und kanonische Bestimmungen widerstreiten, so muß man ersteren den Vorzug geben. Denn letztere gelten in bürgerlichen Belangen (wozu auch der Ehekontrakt gehört) ja nur, soweit sie den landesherrlichen Gesetzen nicht entgegen sind[316].

Kanonische Bestimmungen verlieren, sagt Gmeiner — wie in Vorahnung des kaiserlichen Ehepatentes, welches anfangs 1783 erschien — ihre Gültigkeit, sobald ein neues landesfürstliches Gesetz ihnen widerspricht.

Gmeiners Schrift basiert durchaus auf der Unterscheidung zwischen Kontrakt und Sakrament, die von den Aufklärungstheologen allgemein festgehalten wurde. Es wurde schon bemerkt[317], daß eine klare Zurückweisung dieser Auffassung kirchlicherseits erst später erfolgte, wenngleich sie auch damals schon in Widerspruch zur offiziösen kirchlichen Auffassung stand. Gmeiner setzt dieser „kurialistischen Meinung" die Lehre

---

[313] Gmeiner, ebendort, § 20.

[314] Ebendort, § 21, Arcos Anweisung beruft sich auf dasselbe Beispiel.

[315] A. O., § 23.

[316] A. O., § 26.

[317] Siehe oben S. 43.

des naturrechtlichen Absolutismus entgegen. Er bemerkt am Schlusse der Schrift, man könne solche Kenntnisse allerdings nicht aus einem Busenbaum, Laymann oder Vaquez schöpfen, sondern aus erleuchteten Lehrern des Natur- und Kirchenrechtes, aus einem Martini, Sonnenfels, van Espen, Riegger und Eybel[318]. Der Einfluß dieser Schrift Gmeiners auf Bischof Arco und seine Eheanweisung ist unverkenntlich.

Ähnlich dient auch Gmeiners kleine Schrift: „Beweis, daß die Ordensgelübde aufgehobener Orden ohne Dispens ihre Verbindlichkeit verlieren" (Graz, 1782), der Beantwortung einer durch die Klosteraufhebungen Josefs aktuell gewordenen Frage. Der bekannte Jurist Pehem hatte gesagt, ein Landesfürst könne die Gelübde ohne weiteres für erloschen erklären. Gmeiner geht nicht soweit, dem Monarchen eine derartige direkte Macht zu vindizieren. Allein, so führt er in der vorliegenden Schrift aus, alle Gelübde gelten nur unter der Voraussetzung, daß sie dem Staate nicht schädlich sind, worüber der Fürst zu entscheiden hat. Wenn er sie nun für schädlich findet, so ist die Bedingung ihrer Verpflichtung weggefallen und damit auch diese selbst. In einer zweiten Abhandlung verteidigt Gmeiner diesen Standpunkt gegen die Angriffe Valentin von Modestis, ohne neue Gesichtspunkte vorzubringen[319].

Auch der schwäbische Benediktiner Jakob Danzer schrieb anonym in den „Reflexionen über Deutschlands 18. Jahrhundert nebst einer Betrachtung der heutigen Lage des Mönchstums" gegen diese Schrift Gmeiners. Er bekennt sich zwar zum Hauptsatz Gmeiners, daß in solchen Fällen die Gelübde ihre Verbindlichkeit verlieren, doch will er zur Beruhigung der Gewissen eine bischöfliche (nicht päpstliche!) Dispens für nötig halten[320]. Gerade diese Schrift Gmeiners fand starke Beachtung,

---

[318] A. O., § 26. Ein kaiserlicher Erlaß vom 4. September 1783 betont desgleichen, daß bei etwaigen Widersprüchen die kanonischen Vorschriften nicht mehr gelten.

[319] Beantwortung der Bemerkungen, welche Modesti über den „Beweis" herausgegeben hat (Graz, 1782).

[320] S. 81 ff. der erwähnten Schrift, die 1782 erschien (ohne Druckortangabe). Er spricht übrigens anerkennend von Gmeiner, den er a. O., S. 63, einen „großen Gelehrten" nennt.

Beifall und Widerspruch. Sein Ansehen als Gelehrter erscheint dazumal bei Freund und Feind schon gefestigt[321].

Mit den besten Vertretern der katholischen Aufklärung ist sich Gmeiner der Bedeutung einer geordneten Seelsorge und der Wichtigkeit einer geistigen und sittlichen Ausbildung des Seelsorgers bewußt. Er ist bekümmert ob der unwürdigen Lage vieler Seelsorgspriester, speziell der Hilfspriester. In dieser Stimmung schreibt er seine Abhandlung: „Über die Geringschätzung und den kümmerlichen Unterhalt der Seelsorger“[322]. Er spricht eindringlich von der Bedeutung der Seelsorge für den Staat und von der Wichtigkeit eines gebildeten Klerus, dem es leider infolge der ärmlichen Lebensverhältnisse oftmals an dem verdienten Ansehen mangle[323]. Seine Abneigung gegen die Orden kommt allerdings auch hier wieder zum Durchbruch, wenn er klagt, daß in den Augen des Volkes ein Bettelmönch, der sich vom Schweiß der Mitbürger ernährt, oft geachteter sei als ein Kaplan, der mit Aufopferung von Kraft und Gesundheit dem Staate in der Seelsorge dient[324]. Bei dieser auch in geistlichen Kreisen damals weitverbreiteten Abneigung gegen die Orden darf man auch die übergroße Anzahl der Klöster jener Zeit nicht außer Acht lassen. Daß Gmeiner selbst ein sehr eifriger Priester war, zeigen u. a. seine Predigten und Gelegenheitsreden, die er bei verschiedenen Anlässen hielt[325].

Daß Gmeiner bemüht war, den kirchlichen Standpunkt mit dem eines katholischen Aufklärers zu vereinigen, zeigt schließlich auch seine Polemik gegen seinen Fachkollegen Neupauer und gegen den Exjesuiten Peter Miotti. Ersterer hatte u. a. auch eine Schrift verfaßt, „Über die Nichtigkeit der sogenanten feierlichen Ordensgelübde“[326]. Letz-

---

[321] Die österr. Biedermannschronik sagt S. 76, diese Schrift sei ein Stein des Anstoßes für die Zeloten geworden — „alles was zu dieser Partei gehörte, empörte sich wider ihn . . . . aber Gmeiners rühmliche Standhaftigkeit siegte endlich und seine Gegner fletschten die Zähne“.

[322] Graz, 1782.

[323] A. O., S. 14.

[324] A. O., S. 16.

[325] In Druck erschienen u. a. eine Trauerrede auf den Tod der Kaiserin, Graz, 1780 und „Geistliche und profane Gelegenheitsreden“, ebendort, 1804.

[326] Graz, 1786, vgl. oben S. 115.

terer war in der Schrift: „Über die Zulässigkeit der bürgerlichen Ehe, über die Aufhebung des Notzölibates der Geistlichen und ein paar Worte über die Verbindlichkeit von Kirchengesetzen“[327] für die Gewährung der fakultativen Zivilehe und damit für eine praktische Trennung von Ehekontrakt und Ehesakrament eingetreten[328], desgleichen für die Aufhebung des Zwangszölibates der Priester und hatte die Meinung vertreten, daß die menschlichen Gesetze, also die Kirchengebote, niemals unter einer schweren Sünde verpflichteten, weil sie nicht notwendige, sondern nur bequemere und sicherere Mittel zum Heile beinhalteten[329]. Gmeiner verfaßte eine Schrift mit dem Titel: „Widerlegung der Meinung, daß die Gelübde als ein Versprechen de bono meliori aus dem Grunde unmöglich seien, weil wir ohnehin schon verpflichtet seien ad bonum melius und weil wir fähig sein müßten, durch ein Gelübde auf Gott ein Eigentum zu übertragen, samt einem Anhang, in welchem die Meinung des Herrn Frommberger widerlegt wird, daß alle Kirchengesetze nur unter einer läßlichen Sünde verpflichten, weil sie uns nicht notwendige, sondern nur bequeme Heilsmittel vorschreiben“[330]. Darin polemisiert er gegen Neupauer und vertritt die Verbindlichkeit der Gelübde aus ihrem Charakter als Kontrakte[331]. Im Anhang kommt er auf die Broschüre des ihm persönlich unbekannten Frommberger-Miotti zu sprechen, erwähnt, daß er bereits in seinem Kirchenrecht die gesetzgebende Gewalt der Kirche verteidigt habe und widerlegt Frommbergers Hauptsätze, wonach Christus selbst schon alle notwendigen Heilsmittel vorgeschrieben und der Kirche nur die Anordnung fakultativer Heilsmittel überlassen habe, zu deren Befolgung man niemals streng verpflichtet sei[332]. Gmeiner zeigt sich in dieser Auseinandersetzung durchaus konservativ und auch in Fragen der Moraltheologie bewandert.

[327] Die Schrift erschien unter dem Pseudonym „Frommberger“, Wien, 1786. Miotti war gebürtig aus Cormons in Friaul, war Jesuit geworden und am Ordensgymnasium in Görz und später nach der Aufhebung des Ordens im Theresianum Professor geworden. Er starb zu Wien 1797.

[328] S. 43 der erwähnten Schrift.

[329] A. O., S. 146 ff. und 152.

[330] Graz, bei Ferstl u. Weigand, 1796.

[331] Vorrede und S. 5 ff.

[332] A. O., S. 45 ff.

In den letzten Dezennien seines Lebens war Gmeiner vielfach kränklich. Literarisch betätigte er sich noch als eifriger Mitarbeiter im „Aufmerksamen“, wo er aber mehr populäre Artikel für einen weiteren gebildeten Leserkreis schrieb.

Nach Würdigung der Gelehrten- und Publizistentätigkeit Gmeiners läßt sich sagen, daß dieser bekannteste Vertreter der kirchlichen Aufklärung an der Grazer Hochschule zugleich ein gemäßigter Repräsentant derselben ist. Kirchenpolitisch vertritt er allerdings den Standpunkt des Staatskirchentums josefinischer Prägung, im übrigen aber ist er im großen Ganzen konservativ eingestellt. Im Lauf der Jahre verstärkte sich dieser Zug immer mehr. Wenn er betreffs des Ehesakramentes, des Ablasses für Verstorbene und des päpstlichen Primates Meinungen äußert, die heute wirklich verurteilt sind, so war zu seiner Zeit doch die offizielle Lehre betreffs dieser Punkte noch nicht so klar herausgearbeitet. Persönlich tritt uns Gmeiners Bild als das eines selbstlosen, pflichteifrigen und frommen Priesters entgegen. Auch die spezifischen Vorzüge der Vertreter der Aufklärung finden sich bei ihm ausgeprägt: er ist ein allseitiger, geistig interessierter Gelehrter, der an den Fragen der Zeit lebhaften Anteil nimmt, er ist durchdrungen von der Bedeutung einer gediegenen Bildung für den Klerus, von der Bedeutung einer hochstehenden Seelsorge für den Staat und das Gemeinwohl.

Wie seine verschiedenen Ämter und Verwendungen beweisen, war Gmeiner in Regierungs- wie Hochschulkreisen geschätzt. Er war in der Tat eine der führenden Persönlichkeiten, ja nach dem Weggang Roykos die ausgeprägteste Gestalt der kirchlichen Aufklärung an unserer Hochschule. Demgemäß war er auch in der Öffentlichkeit bekannt und geachtet. In der oft erwähnten Skizze von Graz wird er gelobt als würdiger Nachfolger Roykos, als „körniger Philosoph, gründlicher Rechtsgelehrter und erleuchteter Theologe“. „Mehrere seiner Werke sind auch im Ausland berühmt. Er schrieb einige Piècen, die zur Ausrottung alter Vorurteile viel beigetragen haben. Auch die schönen Wissenschaften fanden an ihm einen großen Freund“[333]. Die Biedermannschronik, die irrtümlich angibt, er sei von Graz nach Lemberg als Professor des Kirchenrechtes berufen worden,

---

[333] Skizze von Graz, S. 156.

nennt ihn einen „fähigen, unerschrockenen, biedergesinnten Mann“, der seiner Grundsätze und seiner Überzeugung willen manche Anfeindungen erfahren, aber unerschütterlich standgehalten habe[334]. Besonders rühmt die Chronik in diesem Zusammenhang seine oben erwähnte Schrift über die Verbindlichkeit der Ordensgelübde.

Aus solchen Urteilen spricht freilich unverkennbar die Bewunderung der Gesinnungsgenossen, die sich der Mängel ihrer Auffassung und der eigenen Einseitigkeit nicht bewußt waren. In der Folgezeit schlug das einseitige Lob in sein Gegenteil um und man war bei Männern wie Gmeiner nur zu geneigt, das Gute zu übersehen und das, was an ihren Ansichten heute überwunden und überholt ist, scharf zu tadeln an jenen, die man als Repräsentanten einer unheilvollen Epoche der kirchlichen Entwicklung betrachtete[335]. Heute kann man die Beobachtung machen, daß auch diese zweite Einseitigkeit überwunden wird und einer gerechten Würdigung ohne Überschwang und ohne Herabsetzung Platz macht. Fehlt es Gmeiner auch an Originalität, leidet er am Grundfehler seiner Richtung: an oberflächlicher Betrachtungsweise und an einer problemlosen Überschätzung der eigenen Zeit, so ist er doch ein allseitiger, strebsamer Geist, ein tüchtiger Gelehrter, der die verschiedensten Gebiete der Theologie nicht ohne Erfolg bebaut hat und zu seiner Zeit der theologischen Wissenschaft und der Grazer Hochschule Ehre machte.

---

[334] Biedermannschronik, S. 76.

[335] Vgl. z. B. Werner, K., Geschichte der kath. Theologie, S. 219 f.

VII.

Schlußwort.

Es ist gewiß nicht so, als ob die charakteristischen Grundzüge der österreichischen Aufklärung mit Josef II. Tod plötzlich verschwunden wären. Der Josefinismus als kirchenpolitisches System blieb ja, von einzelnen Abbröckelungen abgesehen, bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts die Basis der Beziehungen von Kirche und Staat. Allein die geistige Begründung desselben und damit die literarische Regsamkeit ihrer Vertreter, speziell auch an der Grazer Hochschule, fällt in die Zeit von 1773 bis 1790. Darum scheint es berechtigt, die Untersuchung mit diesem Datum abzuschließen.

Mit Recht bemerkt Merkle in seiner öfter herangezogenen Schrift: „Die katholische Beurteilung der Aufklärungszeit“: „Die Aufklärungszeit ist das naturnotwendige Produkt der vorhergehenden Entwicklung und ist das Mittelglied zwischen dem stagnierenden Traditionalismus ihrer Vorgängerin, der ermatteten Scholastik, und der heutigen, in enger Fühlung mit Natur und Geschichte arbeitenden katholischen Wissenschaft... Aus dieser geschichtlichen Stellung heraus muß die vielgelästerte Reform des 18. Jahrunderts verstanden werden“[1]. Allein die weitere Klage, daß hierin noch beinahe alles zu tun sei, besteht heute nicht mehr in dem Grade zu Recht wie damals, als diese Worte (1909) niedergeschrieben wurden. Gerade der kräftige Anstoß, den M e r k l e gab, hat vieles zum besseren geändert, das einseitige Verdikt auf katholischer Seite hat einer gründlichen Nachprüfung und gerechteren Würdigung Platz gemacht.

Auch für den kleinen Ausschnitt der besagten Geistesrichtung, der in dieser Studie seine Behandlung fand, gelten die weiteren Worte des nämlichen katholischen Kirchenhistorikers: „Es wird niemandem einfallen, die Aufklärungszeit kanonisieren zu wollen; sie wirft, wie mehr oder wenig jede Epoche, ihre starken Schatten. Aber sie hat auch das Verdienst, auf vieles, was

---

[1] A. O., S. 77.

veraltet war, hingewiesen und den Kampf dagegen mit Erfolg aufgenommen zu haben. Sie war das Durchgangsstadium zu einer neuen Zeit"[2]. Als Resultat der vorliegenden Untersuchung dürfte sich ergeben: Auch in Österreich und in unserer engeren steirischen Heimat weist die kirchliche Aufklärung keine einheitliche geistige Prägung auf, sondern trägt beinahe soviel Nuancen an sich, als sie bedeutende Vertreter zählt. Ein Kollektivurteil ist daher nur in sehr beschränktem Maße erlaubt. Soweit aber ein solches möglich ist, müßte es besagen, daß die kirchliche Aufklärung und ihre Repräsentanten hierzulande einhellig das josefinische Staatskirchentum verteidigen, daß sie einseitig das Wesen der Religiosität in Moral und Bürgertugend sehen wollen, und daß ihnen der Vorwurf der Oberflächlichkeit und der Überschätzung ihres eigenen Zeitalters mit Recht gemacht werden kann. Aber ebenso deutlich zeigt es sich, daß bei ihnen von einem grundsätzlichen theologischen Rationalismus, von einem Verlassen der Grundlagen des Glaubens und der Offenbarung keine Rede ist. Die staatliche Zensur hätte übrigens dergleichen ebenso streng verpönt, wie früher die kirchlichen Bestimmungen. Die Verdienste der Männer, die wir als kirchliche Aufklärer bezeichnen müssen, um die Bekämpfung des Aberglaubens, um die Zurückdrängung des nebensächlichen, ja oft schädlichen Beiwerkes in der Volksfrömmigkeit sind ebenso anerkennenswert wie die Bemühungen um eine bessere Unterweisung des Volkes und eine intensivere, den Zeitbedürfnissen angepaßte Seelsorge. Desgleichen wird man kaum in Abrede stellen können, daß sie eine geistige Regsamkeit bekundeten, die vor- und nachher nicht immer im selben Grade zu bemerken ist.

---

[2] Ebendort.

Namensverzeichnis

[redacted]

Posch
Die kirchliche aufkla
in Graz und an der Gra
Hochschule